

Paul Tillich

**PENSAMIENTO CRISTIANO
Y CULTURA EN OCCIDENTE**

•• De la Ilustración a nuestros días





EDITORIAL LA AURORA • BUENOS AIRES

PENSAMIENTO
CRISTIANO
Y CULTURA
EN OCCIDENTE

Segunda Parte: De la Ilustración
a nuestros días

por PAUL TILLICH

Este libro es una traducción de
**Perspectives on Nineteen and Twentieth
Protestant Theology**

Copyright © 1967 by Hannah Tillich
Harper & Row, Publishers, Nueva York
Copilado por Carl Braaten

Tradujo al castellano: Maria Teresa La Valle
Diseñó la tapa: Roberto Claverie

© 1977 Asociación Editorial La Aurora,
Doblas 1753 - 1424 Buenos Aires (Argentina)
Queda hecho el depósito que previene la ley
IMPRESO EN ARGENTINA

INTRODUCCION

Problema y método

Nuestra tarea consiste en cubrir en esta serie de conferencias el por demás extenso tema de la teología protestante durante los siglos diecinueve y veinte.¹ La única razón por la cual podemos llevar a cabo tal empresa es que este curso tiene un objetivo establecido y límites especiales.

El objetivo primordial del curso es la comprensión de nuestros propios problemas mediante un análisis de su trasfondo en el pasado. No pretendo que los interesados en este curso se limiten a memorizar una cantidad de datos que carecen de sentido para ellos. En lugar de ello, pretendo mostrarles cómo llegamos a la situación actual. En función de ese propósito, podremos servirnos de una gran cantidad de material.

Espero que descubran que el pasado también puede resultar interesante por sí mismo y no sólo porque es *nuestro* pasado, aquél del cual procedemos en cuanto personas religiosas y pensadores teológicos. Quizá se despierte el *eros*, término con el cual el griego platónico designa

¹ Estas conferencias fueron dictadas en el Divinity School de la Universidad de Chicago durante la primavera de 1963. Se encuadraron en un curso titulado "La teología protestante en los siglos diecinueve y veinte". Fueron dieciocho clases que tenían una duración de una hora y media cada una. Las notas a pie de página han sido redactadas por el compilador.

al amor, para interesarlos en algunos de los acontecimientos del pasado. Ese sería un hermoso efecto secundario, pero no sé en qué medida lograré evocarlos.

De cualquier modo, siempre existe este doble propósito en un curso de historia, y especialmente cuando se trata de la historia del pensamiento. El objetivo primordial es comprendernos a nosotros mismos; sin embargo, existe el otro objetivo: responder a una fascinación por hechos que sucedieron en el pasado. Este último quizá sea el más importante para algunos de ustedes. Sin embargo, por lo general no es la motivación primordial de la investigación histórica.

Este doble propósito, especialmente el principal y básico de tratar de entendernos, nos lleva a dar más importancia a las líneas de pensamiento que a las personalidades individuales que las gestaron. Veremos de qué manera estas corrientes nos conducen a la situación actual. Por supuesto que nos ocuparemos de los teólogos individuales pues representan el desarrollo, pero sólo nos extenderemos sobre aquéllos que personifican las piedras de toque en el curso de los acontecimientos que conducen hasta nuestra época.

La orientación de este trabajo nos impide limitarnos a referirnos a los teólogos. También debemos relacionarnos con los filósofos. En algunos casos, son más importantes que los teólogos de su época pues su filosofía de la religión marcó sendas determinantes en la historia del pensamiento cristiano. En otros casos, los científicos resultarán más fundamentales que los filósofos. Sucede lo mismo con la literatura y la música —para referirme a Karl Barth. Ambas desempeñarán un papel importante en el desarrollo histórico.

Sentí vivo interés y una gran sorpresa cuando lei cómo Karl Barth daba un tratamiento preponderante a la historia de la filosofía e inclusive a la música en su hermoso libro sobre la historia de la teología del siglo diecinueve.² Y si Karl Barth lo hace, teniendo en cuenta su actitud hacia la filosofía, sin duda alguna me siento justificado para hacer lo mismo. Recorriendo el libro de Barth como una ilustración de la mayor expresión de coincidencia entre su pensamiento y el mío. Deberemos ir más allá de los límites del círculo teológico para ocuparnos de los filósofos, los hombres de ciencia y la literatura.

² *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zurich: Evangelischer Verlag, 1952. La traducción inglesa se titula *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*. Nueva York: Harper & Row, 1959.

Hay otra especie de límite que debemos superar a fin de comprender los problemas del siglo diecinueve. Debemos remontarnos al siglo dieciocho e inclusive a épocas anteriores pues los principios de la mentalidad moderna fueron formulados en los siglos previos al diecinueve. Tales principios se pueden encontrar implícitos en todos los grandes pensadores del Renacimiento y, sin duda alguna, en los grandes sistemas científicos del siglo diecisiete. Sin embargo, sólo en el siglo dieciocho se los formuló como críticas de la teología. Toda universidad y facultad que se precie de tal se apoya sobre los pensadores del siglo dieciocho y sobre sus críticas fundamentales a las tradiciones de la ortodoxia y el pietismo. Y a quien que llegara de Europa a los Estados Unidos como hice yo hace treinta años, se sentiría sorprendido al comprobar que la deuda de los estadounidenses hacia el siglo dieciocho es aún mayor que la de los europeos. La razón es muy sencilla. Los Estados Unidos experimentaron en poca medida la reacción romántica contra el siglo dieciocho. Por lo tanto, la relación con ese siglo es muy fuerte. De manera que me referiré a una experiencia muy cercana a la de mis lectores cuando hable de los principios que originaron la crítica a la teología ortodoxa y pietista.

También deberemos superar las barreras del siglo diecinueve e internarnos en el veinte pues algunos de los acontecimientos teológicos fundamentales se desarrollaron en los últimos sesenta años. Ahora me limitaré a señalar un puñado de ellos al pasar: el final del liberalismo, cuyo representante clásico es Adolf von Harnack, el gran triunfo totalizador del punto de vista existencialista, el resurgimiento de lo que en los Estados Unidos se llama neo-ortodoxia y en Europa recibe el nombre de teología de crisis. Es una pena que también se la denomine teología dialéctica pues en realidad es más anti-dialéctica que dialéctica. Por último, en los años más recientes ha aparecido algo que podríamos llamar neo-liberalismo. Ahora bien, estos cuatro movimientos surgieron en el siglo veinte y si no los incluyéramos, nuestro trabajo no tendría una conclusión existencial para nuestra situación.

Repito que se trata de un programa muy extenso pero podremos llevarlo a cabo si seleccionamos e interpretamos el material desde un punto de vista determinado o, mejor aún, desde un enfoque abarcador. Esto quiere decir que no nos limitamos a decir que hubo un Sr. X que dijo tal cosa y algo más tarde apareció un Sr. Y y dijo tal otra cosa y así, con todos los Sres. X y Y llegamos a la situación actual,

Esa es una forma muy absurda de ocuparse de la historia a pesar de que se podría afirmar que es la que más se atiene a los "datos". De hecho, carece de toda relación con los datos verdaderos. Por supuesto que en toda interpretación de la historia hay elementos fácticos, de lo contrario se trataría de una interpretación errónea del curso de la historia. Esta tiene un *telos* interno. *Telos* significa "fin": el "fin" hacia el cual algo tiende. Toda época tiene un *telos* interno y se la debe interpretar históricamente a la luz de su "fin". Todos los acontecimientos de un período dado reciben su sentido en función de su relación con el *telos*. A cada momento sucede una cantidad innumerable de cosas. En una hora suceden más cosas de las que podrían describir todos los libros del mundo si quisiéramos penetrar en los elementos microcósmicos de nuestros cuerpos, en nuestros cerebros y mentes. Por lo tanto, la interpretación de la historia debe ser selectiva: todo depende del punto de vista a partir del cual hagamos la selección y del principio que utilicemos para establecer la importancia de cada cosa. ¿Qué es lo más importante en la historia de la Iglesia?, por ejemplo. Por supuesto que la respuesta es: la iglesia cristiana y su obra teológica. Ello incluye la cultura occidental y la relación entre las actividades culturales y la religión. Sea como fuere, siempre hay que hallar un punto de vista en la interpretación de la historia.

Personalmente, quiero utilizar un enfoque en particular: la serie continua de intentos por unir los elementos divergentes de la mentalidad moderna. El más importante de ellos pretenderá unir las tradiciones ortodoxa y humanista. Si la palabra "ortodoxo" les parece muy estrecha, podemos hablar de la tradición "clásica". Toda la teología moderna es un intento de unir estas dos tendencias en la historia reciente del pensamiento cristiano. Sin embargo, ésta es una formulación muy general. La situación es infinitamente más rica, tanto desde el punto de vista cultural como del religioso, de lo que puede indicar dicha fórmula. Sin embargo, si miramos con cuidado, descubriremos que todos los teólogos, en especial los más importantes, tratarán de responder a la siguiente pregunta: ¿Qué relación hay entre la tradición clásica y la humanista?

Una de las respuestas podría ser: No hay relación posible entre ellas; una está junto a la otra. Se podría ofrecer la respuesta contraria: Existe una unidad total entre ellas, ya sea en una u otra dirección. No obstante, entre ambas formulaciones podría haber muchas otras, no tan

parciales como éstas, que intentaran encontrar una relación vital, plagada de problemas, tensiones y soluciones posibles.

En primer lugar, desarrollaré los distintos elementos de esta situación divergente que deben unirse. Después de haber presentado estos elementos, a saber, la ortodoxia, el pietismo, la Ilustración y el Romanticismo, etcétera, me ocuparé de los intentos más importantes, más abarcadores y eficaces, pero, en última instancia, vanos, por producir una unión entre ellos. Lo denomino *la gran síntesis*. En griego, *synthesis* significa "unir", pero puede tener una connotación negativa en las lenguas modernas. Las perlas sintéticas no son perlas auténticas. Sin embargo, la teología de Schleiermacher y la filosofía de Hegel —esos dos representantes gigantescos de la síntesis en el siglo diecinueve— no son perlas artificiales. Son muy auténticos y han ejercido una influencia tremenda sobre toda la historia del pensamiento hasta el momento actual. Hegel, por ejemplo, a través de las reacciones de sus discípulos, ha cambiado la superficie de la tierra en el siglo veinte, quizá en mayor medida que cualquier otro filósofo lo haya hecho jamás. Basta con pensar en la Revolución Rusa.

Ambos pensadores, Schleiermacher y Hegel, son los polos hacia los cuales se dirigen todos los elementos y desde los cuales luego divergen, provocando entonces la exigencia de nuevas síntesis. Veremos cómo se ha intentado elaborar esas síntesis una y otra vez. Por último, analizaremos lo que creo que debemos hacer hoy. De manera que todo el relato tiene un sello dramático. Es el drama del surgimiento de un humanismo en el seno del cristianismo cuya tradición crítica, de la cual se separa y que produce un vasto mundo de existencia y pensamiento secular. Luego surgen algunos de los filósofos y teólogos más importantes que intentaron volver a unir estos elementos divergentes. Sus síntesis también caen destruidas, los elementos en discordia chocan y tratan de conquistarse mutuamente y deben hacerse nuevos intentos de unión. La escuela de Ritschl es un ejemplo de ello, con Harnack como máximo representante. Y en nuestro siglo tenemos la escuela de Bultmann y así continúa la serie.

De manera que tenemos un drama que se despliega bajo nuestra mirada, un drama que incluye muchas tragedias. Todas las distorsiones de la vida interior, personal, espiritual, de una cantidad innumerable de gente están imbricadas en los conflictos de este drama. Tales conflictos no se terminan ante las puertas sagradas de las escuelas y los

seminarios de teología. Son ineludibles para cada uno de nosotros, nos guste o no.

Quizá se cuestione algo de lo que dije: la predominancia de la teología alemana en el siglo diecinueve y principios del veinte. Se trata de un hecho que no puedo evitar. La razón de tal estado de cosas es que los otros países protestantes no estaban tan comprometidos en el conflicto. Si nos volvemos hacia Gran Bretaña, comprobamos que no había un interés teológico auténtico demasiado profundo. La Iglesia Anglicana ponía el énfasis en las cuestiones litúrgicas y en temas de la estructura política y las consecuencias éticas. Ese es su gran genio, su grandeza, pero no es teología en un sentido estricto. En los países escandinavos hubo un solo hombre que produjo un cambio en el siglo diecinueve: Sören Kierkegaard. No era únicamente un escritor religioso, como lo llama Martin Heidegger, sino que en sus obras religiosas estaba presente la filosofía existencialista. Muchos existencialistas modernos basan su filosofía en los trabajos de Kierkegaard. Este autor llegó a ser lo que fue porque tuvo que luchar para superar a su maestro, Hegel. El pensamiento de Hegel está implícito en toda su obra, casi en cada frase. En la misma época de Kierkegaard hubo otro teólogo muy influido por Hegel, el obispo Hans Martensen, de Dinamarca (1808-1884). Era un teólogo de la mediación,³ para emplear un término de mediados del siglo diecinueve.

Durante ese siglo se produjo una división en Holanda entre la actitud crítica por un lado (la iglesia liberal incorporó todos los elementos críticos del liberalismo) y la iglesia calvinista ortodoxa, por el otro. Esta última mantenía la teología tradicional con tenacidad. No obstante, en esa época no se produjeron soluciones teológicas nuevas en Holanda.

En Suiza se conservaron las tradiciones más antiguas pero surgieron otras influencias que luego moldearían la teología moderna. Debemos mencionar tres nombres. El mayor de ellos es Federico Nietzsche (1844-1900), cuyo ataque al cristianismo ejerció una influencia tremenda sobre todo el desarrollo teológico posterior. El segundo es Jacob Burckhardt (1818-1897), el historiador, que escribió esos libros hermosos sobre el Renacimiento y el arte de Florencia y Roma. El

³ La expresión "teología de la mediación" es un término técnico que se refiere a varios esfuerzos cristianos para correlacionar la fe cristiana con la mente moderna.

tercero es Franz Overbeck (1837-1905), quien declaró que si el cristianismo había llegado a la situación del liberalismo del siglo diecinueve, se imponía plantearse la siguiente pregunta: ¿Somos aún cristianos? El lo negaba con pasión. Barth menciona este dato con frecuencia. Overbeck ejerció una profunda influencia sobre el pensamiento posterior. Estos son algunos de los nuevos impulsos vitales que experimentó Suiza. Desempeñaron un papel importante en la revolución teológica que se produjo en el siglo veinte (Barth y Brunner).

En Francia, que sólo cuenta con un número reducido de protestantes, el movimiento modernista fue el más interesante. Incluye a quienes representan lo que se llamó "simbolismo de la fe". El más conocido de los modernistas es Alfred Loisy (1857-1940). Estos modernistas sostenían una teoría interesante sobre el simbolismo religioso. El Papa los excomulgó, pero no pudo extirpar su influencia hasta la actualidad. Suelo encontrar laicos católicos, en especial aquéllos que tienen una formación muy superior, que dan por supuesto que la mayor parte de los dogmas deben entenderse en un sentido simbólico. Sin embargo, esto no está permitido oficialmente. El Papa condenó a los simbolistas de la fe modernistas.

Los Estados Unidos siguieron en rasgos generales el desarrollo europeo: la ortodoxia primero, luego el pietismo, al cual se suele llamar reavivamiento, y más tarde el liberalismo. No obstante, hay dos diferencias. La primera de ellas es que en ese país el liberalismo asumió la forma de una iglesia, el unitarianismo. En Europa nunca sucedió algo semejante. Allí el liberalismo fue un movimiento teológico dentro de las iglesias establecidas pero nunca asumió la forma de una iglesia. Quizás haya sido una solución más conveniente pues parecería que el unitarianismo de los Estados Unidos se ve perjudicado por su separación. Tiende a ser menos flexible que la teología liberal europea pues está atado a la tradición de una iglesia en particular.

La segunda diferencia importante es el surgimiento del movimiento del evangelio social. También hubo elementos éticos de la teología liberal de fines del siglo diecinueve representada por Harnack, pero no eran algo esencial. En Alemania sucedieron cosas similares sólo con el surgimiento del socialismo religioso, un movimiento relativamente pequeño que apareció después de la Primera Guerra Mundial. Antes de eso, ya se habían producido en Suiza e Inglaterra. No

obstante, la transformación de toda la teología desde el punto de vista de la ética social, creando así una teología del evangelio social,⁴ es algo propio de los Estados Unidos.

Esto nos proporciona un enfoque general de la situación. Basta con mostrar que los movimientos fundamentales y más profundos de la teología sucedieron en Alemania. Ello también implica que se dieron en tierra luterana. Ello no es extraño pues no hay ninguna otra iglesia protestante que dé tanta importancia a la doctrina, la doctrina pura, como se la llamó en la época de la Reforma. Lo que Lutero llamó la Palabra de Dios contra la Iglesia de Roma estaba representado por las confesiones y las doctrinas luteranas. Y, al menos en algunos sectores, el luteranismo conserva aún ese énfasis enorme sobre el aspecto doctrinal del cristianismo. El calvinismo otorga más importancia al aspecto disciplinario, ético y el episcopalismo acentúa el aspecto litúrgico.

Todo esto señala que introduciré a mis lectores a una clase especial de historia del pensamiento cristiano: la dimensión histórica de la teología sistemática. No es una historia de la Iglesia y yo no soy un historiador de la Iglesia. Y cuando ustedes pregunten, ¿Por qué debo aprender todo esto? ¿Qué razón de ser tienen estos estudios de la historia del pensamiento cristiano que sólo pretenden establecer fechas que pueden olvidarse con facilidad? Todo lo que debo responder es que no es ésa la forma en que pienso ocuparme del pasado.

⁴ Cf. Walter Rauschenbusch, *Theology of the Social Gospel*. Nueva York: The MacMillan Company, 1918.

OSCILACIONES EN EL ENFASIS DE LA ORTODOXIA, EL PIETISMO Y EL RACIONALISMO

A. *EL PERIODO DE LA ORTODOXIA*

En primer lugar, quiero referirme a lo que sucedió después del período de la Reforma, a saber, el desarrollo de la ortodoxia. Ahora bien. La palabra "ortodoxia" tiene dos significados. Hay una ortodoxia oriental y una ortodoxia protestante. Las iglesias orientales que se autodenominan ortodoxas (la rusa y la griega, por ejemplo) no lo hacen tanto en función de sus intereses doctrinales, sino por su interés en la tradición. Es cierto que las iglesias ortodoxas orientales tienen formas litúrgicas fijas y afirmaciones doctrinarias, pero son muy flexibles en este aspecto. Tienen la ventaja de carecer de Papa. En razón de que sienten que están en un estado de desarrollo constante, pueden trabajar en íntima relación con el protestantismo en el Consejo Mundial de Iglesias. El término griego "ortodoxia" no significa más que "opinión correcta", pero en la ortodoxia oriental connota la "tradición clásica". La tradición se expresa en los concilios, los credos, los Padres reconocidos y en todo el desarrollo litúrgico. Esta es la ortodoxia oriental; es evidente que tiene un sentido muy diferente de lo que significa la misma palabra cuando la relacionamos con el protestantismo.

También debemos cuidarnos de diferenciar entre ortodoxia y fundamentalismo. El período ortodoxo del protestantismo no tiene mucha relación con lo que en Estados Unidos se denomina fundamentalismo.

Antes, se refiere de manera especial al período escolástico dentro de la historia protestante. Hubo grandes escolásticos en el protestantismo; algunos de ellos llegaron a la misma altura que los escolásticos medievales. Uno de ellos es Johann Gerhard (1582-1637) quien en su obra monumental¹ desarrolló tantos problemas como los escolásticos medievales de los siglos trece y catorce. En el fundamentalismo estadounidense jamás sucedió algo semejante. La ortodoxia protestante fue constructiva. No incluía nada parecido al trasfondo pietista o de reavivamiento propio del fundamentalismo de los Estados Unidos. Además de constructiva era objetiva y pretendía ofrecer la doctrina pura y abarcadora acerca de Dios, el hombre y el mundo. No estaba determinada por una especie de biblicismo laico como sucede con el fundamentalismo estadounidense: un biblicismo que rechaza toda penetración teológica en los escritos bíblicos y se convierte a sí mismo en dependiente de las interpretaciones teológicas de la Palabra de Dios.

No hay nada de eso en la ortodoxia clásica. Es por ello que resulta lamentable que se la confunda con tanta frecuencia con el fundamentalismo. Uno de los grandes logros de la ortodoxia clásica de fines del siglo dieciséis y principios del diecisiete fue que mantuvo una discusión continua con todos los siglos del pensamiento cristiano. Aquellos teólogos no eran laicos sin formación teológica que ignoraban el sentido de los conceptos que empleaban en la interpretación bíblica. Conocían los significados anteriores de esos conceptos en la historia de la Iglesia que cubría un período de más de mil quinientos años. Estos teólogos ortodoxos conocían tanto la historia de la filosofía como la teología de la Reforma. El hecho de que pertenecieran a la tradición de los reformadores no les impedía conocer a fondo la teología escolástica, ni discutirla y rechazarla o inclusive aceptarla cuando ello fuera posible.

Todos estos elementos convierten a la ortodoxia clásica en uno de los grandes acontecimientos de la historia del pensamiento cristiano. Creo que la superioridad de los teólogos católicos más ilustrados de nuestro siglo con respecto a los teólogos protestantes más ilustrados se debe en gran medida al hecho de que saben latín con tanta fluidez como nosotros conocemos nuestra lengua materna. Pueden formular las doctrinas clásicas del cristianismo en continuidad con el latín que en

¹ Se refiere al trabajo en nueve volúmenes de Gerhard sobre dogmática, *Logi Theologici* (1610-22).

teología se remonta por lo menos hasta Tertuliano, en el siglo dos. En el idioma latino tenemos algo que yo suelo denominar un "distribuidor" filosófico y teológico. Su agudeza en las distinciones lingüísticas y lógicas supera gran parte de la vaguedad imperante en el pensamiento protestante. Ninguna lengua moderna la posee. No pretendo insinuar que todos nosotros deberíamos hablar latín como lo hacían nuestros padres teólogos. Ellos tenían que escribir un ensayo en latín para poder rendir examen de ingreso a la universidad. Debían ser capaces de utilizar el latín con libertad. Si bien esta capacidad se ha perdido —y significa una gran pérdida de agudeza en el pensamiento teológico— al menos deberíamos ser capaces de leer los textos latinos en una edición bilingüe. Espero que alguien se tome esto en serio y escriba un libro de esa clase. Podríamos tener un compendio, como se lo llamaba en Alemania en mi época, de la ortodoxia clásica, luterana o calvinista. Sería mejor aún si incluyera ambas. El compendio tendría de un lado las fórmulas clásicas en latín —que se reconocerían con facilidad porque todos nuestros idiomas incluyen muchas palabras latinas— y del otro lado las traducciones a alguna lengua moderna, que nunca son tan buenas como el original.

En relación con esto suelo pensar en la afirmación de uno de mis maestros, Martin Kähler, que vivió en la época inmediatamente posterior a Goethe y que conocía tanto la Biblia como Goethe de memoria. Solía decir que la ortodoxia de los siglos dieciséis y diecisiete es el pilar sobre el cual se apoya el puente de toda la teología protestante posterior. Es un símbolo muy acertado pues toda la teología protestante de los años siguientes se hace algo vaga y queda suspendida en el aire si no se la relaciona con la formulación clásica de la teología de la Reforma en la ortodoxia protestante. La vaguedad de una buena parte del pensamiento teológico en el protestantismo moderno se origina en esta ignorancia de la ortodoxia protestante.

Friedrich Schleiermacher, el padre de la teología protestante moderna, recibió su educación teológica dentro del marco de la ortodoxia protestante. Cualquiera que lea su dogmática, *The Christian Faith* (La fe cristiana),² descubrirá que nunca desarrolla ningún pensamiento sin hacer una referencia a la ortodoxia clásica, luego a la crítica pietista de la ortodoxia y por último a la crítica que hizo la ilus-

² Editado por H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edimburgo: T. & T. Clark, 1928.

tración de ambos. Sólo después enuncia sus propias soluciones. Este es un procedimiento importante para todo pensamiento teológico.

La ortodoxia es la representación más objetiva de la teología protestante. Claro que cada vez que empleo la palabra "objetivo" compruebo que debo definir con cuidado lo que significa el término por oposición a "subjetivo". Hoy la palabra "objetivo" significa verificado científicamente o verdadero desde el punto de vista empírico. No es ése el sentido que confiero al término. No podemos trasladar las categorías de la ciencia a las humanidades. Cuando decimos que la ortodoxia es "objetiva" pensamos en una representación de la doctrina en tanto tal sin una referencia particular al individuo que la acepta o la rechaza. El elemento "subjetivo" —la palabra "subjetivo" no significa caprichos o arbitrario como se la suele emplear en la actualidad —se refiere al sujeto creyente, que interpreta algo en lo que hoy llamamos términos existenciales. La ortodoxia trató de ser lo más abierta posible pero inclusive este sistema estaba expuesto a los elementos subjetivos. En primer lugar, estaba el factor subjetivo que pertenece a todo protestantismo, a saber, la experiencia personal de Lutero, o de Zwinglio, o, más tarde, Calvino. Los tres rompieron con el objetivismo de la Iglesia de Roma. Este rompimiento constituyó uno de los elementos del sistema ortodoxo. Esto resulta muy claro cuando analizamos los dos principios fundamentales de la ortodoxia: el "principio material" y el "principio formal".

El principio material de la Reforma es la doctrina de la justificación por la fe, o mejor, por la gracia por medio de la fe. ¡Perdonen este desliz! Nunca digan lo que acabo de afirmar por error, sino, justificación *por la gracia por medio de la fe*. El poder justificador es la gracia divina; el canal mediante el cual los hombres reciben esta gracia es la fe. La fe no es la causa, desde ningún punto de vista, sino únicamente el canal. Cuando se ve la fe como la causa de la justificación, se hace algo peor que cualquier cosa que haya establecido el catolicismo romano. Su consecuencia es la destrucción de la propia honestidad al obligarlo a creer en ciertas cosas. Tal es el resultado de la frase justificación *por la fe*. Si la fe es una obra humana que nos hace aceptables ante Dios y si esta obra humana conforma la base o la causa de la salvación, jamás podemos estar seguros de nuestra salvación en el sentido en que Lutero buscaba la certeza cuando for-

muló la pregunta: "¿Cómo encuentro un Dios misericordioso?" De manera que cuando nos ocupamos de la teología protestante debemos dejar de lado esta distorsión de la fe —*sola fide* en latín— que la ve como causa en lugar de concebirla como un canal. Lutero dejó esto bien establecido cuando dijo que la fe siempre implica recibir y nada más que recibir; no produce nada. Sin duda alguna no produce la buena voluntad de Dios.

Aquí el problema lingüístico se convierte en el más profundo de los problemas teológicos. Las grandes distorsiones del protestantismo provienen de esta confusión elemental; como si Lutero hubiera dicho alguna vez que una aceptación intelectual de las doctrinas puede ser un poder salvador para los hombres. Para Lutero, la fe es el resultado del Espíritu divino y el Espíritu divino y la fe son lo mismo. Dios nos da la gracia al darnos el Espíritu. El Espíritu es quien hace posible que aceptemos el mensaje de que nuestros pecados están perdonados. Es diametralmente opuesto a toda la Reforma aseverar que antes de poder ser perdonados debemos creer en Dios, en Cristo y su expiación, además de las doctrinas y los catecismos de Lutero. Ese es un juicio anti-divino y contrario a la Reforma. Lo esencial es estar abierto a la gracia divina y no el intento de producirla. La peor forma de pretender producirla, al menos en el momento actual, es tratar de aceptar doctrinas, creer en algo que de alguna manera vemos como increíble, imponérselo y reprimir la duda honesta. Esa es la peor clase de distorsión.

También está el otro principio, el "principio formal", sobre el cual se edificó el sistema de la ortodoxia. Se trata del principio de las Escrituras que se convirtió en algo fijo y rígido. ¿No es posible apoyarse sobre él con confianza? Sin embargo, todos sabemos que a partir de Orígenes hubo muchas interpretaciones de la Biblia. Cada periodo de la historia mantiene opiniones diferentes acerca de lo que resulta esencial en la Biblia. Esta es objeto de interpretación. Si alguien no lo cree, basta con preguntarle: "¿Conoce el significado que tenían las palabras griegas en la época en que fueron escritas de manera que pueda identificarlas con la Palabra de Dios?" Lo más probable es que responda: "Ni siquiera sé griego pero tengo la Biblia de Cipriano de Valera. No cabe duda alguna de que ésa es la verdadera Palabra de Dios. Habría que quemar todas las Biblias modernas." Ese es el punto de vista típico de alguien que no sabe nada. Puede ser una

represión del deseo de enfrentar la situación real. La Biblia es el libro que contiene los relatos de los acontecimientos que se desarrollaron tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Presenta la historia de la revelación y su realización en el Cristo como fundamento de la Iglesia cristiana. Ese es el evento central que proclama la Biblia.

No obstante, si afirmamos que eso garantiza que no seremos subjetivos, significa que jamás hicimos el intento de traducir un solo versículo de las Escrituras. La traducción correcta de todos los grandes pasajes del Nuevo Testamento depende de la comprensión de su significado y para ello se necesita una erudición rigurosa. Al mismo tiempo, la tradición religiosa está presente en la comprensión de la Escritura cuando quien la lee es un simple creyente. Su lectura no tiene un poder salvador para ellos. Tal es el sentido de la fórmula protestante *Scriptura suiipsius interpres* (La Escritura se interpreta a sí misma). Eso es lo que sucede con cada laico piadoso que lee la Biblia. No significa, sin embargo, que pueda pronunciar un dogma teológico a partir de su ignorancia de la situación, como hace el fundamentalismo. De manera que aquí vemos cómo se inmiscuye el principio de la subjetividad a pesar de que los reformadores trataron de evitarlo remplazando la autoridad de la Iglesia por la de la Biblia. Esto resulta especialmente claro en Calvino. Para él, la Biblia no dice nada a nadie, teólogos o lectores piadosos, sin el Espíritu divino. El Espíritu divino es el poder creador en el cual está comprometido y se trasciende nuestro espíritu personal. El espíritu no es un mecanismo que dicta el material como sucede en algunas formas de la teoría de la inspiración.

Hay otro elemento peligroso en la ortodoxia clásica al cual debo hacer referencia. Se trata de los dos niveles de la teología ortodoxa. El nivel inferior se llama "teología natural" y opera con la razón; al nivel superior se lo denomina "teología revelada". Los teólogos siempre tenían problemas para determinar lo que pertenecía a cada uno de los niveles. Por supuesto que las doctrinas como las que se ocupaban de la Trinidad y la encarnación se ubicaban dentro de la teología revelada pero hasta las doctrinas de la creación y la providencia resultaban dudosas. ¿A cuál de ellos pertenecían? Así, Johann Gerhard, a quien ya nos referimos, establecía una distinción entre las doctrinas puras y las mixtas (*doctrinae purae et mixtae*). Las doc-

trinas puras son aquéllas que sólo pueden deducirse de la revelación divina; las doctrinas complejas son aquéllas que se pueden tratar en parte en términos de la razón y en parte en términos de la revelación.

Tal punto de vista resulta poco satisfactorio y presupone un concepto de la razón cuestionable en sí mismo. Así fue como se produjo una revolución del nivel inferior contra el superior. Como suele suceder con frecuencia en la sociedad, las clases inferiores luchan contra las superiores. Durante la Ilustración, en cambio, fue el nivel inferior del edificio de la teología quien se rebeló contra el nivel superior. El primero reclamó el derecho de convertirse en la totalidad del edificio y negó el derecho de contar con un nivel superior independiente. En teología esto recibe el nombre de "racionalismo". Había algo en la estructura misma de la ortodoxia que hizo posible esta revolución del racionalismo.

B. LA REACCION DEL PIETISMO CONTRA LA ORTODOXIA

Antes de que se produjera la rebelión de la teología natural contra la teología revelada, hubo otra clase de crítica contra el sistema ortodoxo que apeló a un elemento subjetivo y recordó la experiencia personal de Lutero. Este había realizado una revolución contra el objetivismo de la Iglesia de Roma en el poder del Espíritu que habla a través del mensaje bíblico. Durante la primera parte de su desarrollo, Lutero recibió una influencia profunda de los elementos místicos. Fue influido por la llamada *Theologia Germanica*, la obra clásica de la literatura devocional del período del misticismo alemán. Su experiencia de Dios dio lugar al carácter explosivo de sus enseñanzas que transformaron, sin duda alguna, la faz de la tierra. ¿En qué consistió dicha experiencia? No fue la crítica del dogma. Hubo gran cantidad de críticas antes de Lutero. Los denominados pre-reformadores habían hecho formulaciones teóricas de la mayoría de las posiciones luteranas. Fue la explosión de una relación personal con Dios. ¿Se basaba ésta en los logros humanos de tipo intelectual o moral o en una apertura hacia lo que Dios da y, especialmente, aquello que perdona? Esto último era el factor decisivo. Así fue como ya en el período de la Reforma había elementos que debemos llamar místicos y que se volvieron a pronunciar en el movimiento anti-ortodoxo del pietismo. Ello sucedió en primer lugar en Alemania durante el siglo diecinueve (Spencer y Francke), luego en el metodismo británico (los hermanos

Wesley) y por último en una gran cantidad de movimientos sectarios en los Estados Unidos que se arrogan la presencia del Espíritu.

El pietismo también tuvo su teología, pero por lo general aceptaba la tradición ortodoxa tal como lo hizo el movimiento de reavivamiento religioso en los Estados Unidos, sólo que le restó relevancia teológica mediante una desviación y primitivización fundamentalista. No obstante, el pietismo luchó contra la ortodoxia en su propio terreno. Fue una lucha larga y con etapas muy amargas. Permítaseme dar un ejemplo de ello. Se inició una discusión sobre lo que se denominó la "*theologia irrogenetorum*", la teología de los no regenerados, aquellos que no vuelven a nacer. La ortodoxia sostenía que, desde que la teología es una ciencia objetiva es posible escribir una teología absolutamente válida independientemente del hecho de que volvamos a nacer o no. El pietismo afirmaba: "No, eso es imposible. Uno debe haber vuelto a nacer con respecto a todo aquello en lo cual participa, en todo aquello sobre lo que habla. Sólo se puede ser teólogo si se tiene la experiencia de la regeneración". La respuesta de los teólogos ortodoxos era la siguiente: "¿Cómo se puede afirmar más allá de toda duda que uno es regenerado? ¿Acaso hay que considerar como un verdadero renacimiento a cualquier experiencia emocional? ¿No es la regeneración un proceso guiado por el Espíritu divino que no permite distinguir claramente entre un antes y un después?"

Por supuesto que algunas personas tienen una experiencia decisiva. Juan Wesley la tuvo; también le sucedió a August Francke, el pietista alemán y a Nicholaus von Zinzendorf; pero son casos excepcionales. El desarrollo del común de los cristianos no manifiesta una decisión clara entre antes y después que le permitiría afirmar de manera definitiva: Ahora puedo ser un teólogo porque he experimentado un auténtico renacimiento. La teología moderna discute ese mismo tema en la actualidad. En lugar de ello, hoy nos preguntamos: ¿Acaso no es necesaria la participación existencial en los problemas teológicos para poder comprenderlos y resolverlos? Creo que este planteo de la pregunta puede ser una fórmula de unión que combina las preocupaciones de los teólogos ortodoxos y los pietistas. Sin duda alguna, la participación existencial es necesaria, pero tampoco cabe duda de que la experiencia de regeneración en un momento determinado no lo es. Resulta imposible. Basta con estar existencialmente preocupados por estos problemas, con participar existencialmente en ellos, a pesar

de que por el momento lo hagamos bajo la forma de la duda. De manera que mi respuesta a la cuestión que se convirtió en uno de los temas principales de discusión entre la ortodoxia y el pietismo es que la participación existencial y la seriedad fundamental en el tratamiento de los problemas teológicos son necesarias. De hecho es uno de los supuestos de la teología; pero no implica de modo alguno fijar una fecha y señalar hacia una experiencia interior de regeneración. El resultado final fue que el pietismo logró sacar a la ortodoxia de su fortaleza aparentemente inexpugnable recurriendo al elemento subjetivo que estaba presente en los mismos reformadores. Ese era el otro aspecto de Lutero y Calvino que la ortodoxia había dejado de lado. Así, el pietismo pudo abrir este sistema de pensamiento muy anquilosado.

C. EL SURGIMIENTO DEL RACIONALISMO

La teología de la Reforma creó un problema educacional especial que abrió la puerta al racionalismo. En el catolicismo romano uno puede salvarse si cree lo que cree la Iglesia. Eso es lo que se llama *fides implicita* (fe implícita). Si uno cree lo que le enseñan, recibe implícitamente la verdad enseñada por la Iglesia Católica. Este fue uno de los puntos por donde estalló la Reforma pues en lugar de la *fides implicita*, los reformadores enseñaron que cada uno debe tener una experiencia de la gracia en la fe. Cada individuo debe ser capaz de confesar sus pecados, experimentar el significado del arrepentimiento y adquirir la certeza de su salvación a través de Cristo. Esto se convirtió en un problema para el protestantismo. Quería decir que todos debían poseer algún conocimiento básico de las doctrinas elementales de la Iglesia cristiana. Al enseñar estas doctrinas no se podía instruir a la gente sencilla de la misma manera en que se enseña a los futuros profesores de teología con su conocimiento de latín y griego, de la historia de la exégesis y el pensamiento teológico. ¿Cómo se puede enseñar a todos? Simplificando al máximo la enseñanza. Dicha simplificación se convirtió cada vez en mayor medida en una racionalización. Hay que enseñar lo que resulta comprensible a la razón pues cada uno debe saber lo que dice el catecismo y su significado.

La consecuencia de ello fue que había que convertir a las doctrinas en algo más razonable para que fueran más comprensibles. Esa

fue una de las formas por las cuales la enseñanza de la religión preparó el camino a la Ilustración. Con frecuencia las personalidades de la Ilustración no sabían que lo único que hacían era conservar la tradición religiosa. Se limitaban a decir: "Debemos hacerlo de una manera razonable para que la gente pueda comprender." En el protestantismo no puede haber gente como las masas católicas que van a la iglesia, asisten a misa, se confiesan y luego se van. Los protestantes deben mantener una relación directa con Dios, ya sea que vayan a la iglesia o no. Deben saber por sí mismos y no se los puede remitir a sacerdotes y profesores. Por lo tanto, las doctrinas deben resultar comprensibles para la gente. No debemos olvidar que esto constituye un problema para nosotros hasta la actualidad. A partir del hecho de que cada uno de nosotros es autónomo, a diferencia de los cristianos de Roma que aceptan lo que enseña la Iglesia, debemos conocer la doctrina, no importa si somos laicos o ministros. Es por eso que la educación liberal de nuestra época enfrenta el mismo problema: ¿Cómo se puede hacer para que estas cosas resulten comprensibles? Ese no es todo el problema pero conforma el aspecto educacional que es muy importante para todo el desarrollo.

Vimos la rebelión contra la ortodoxia desde la posición de la teología natural que la misma ortodoxia había convertido en parte de su sistema de dos niveles. La subestructura de la teología ortodoxa es la teología natural y ésta es una teología racional. Por lo tanto, el surgimiento de la crítica racional de la teología revelada provino de la misma ortodoxia. La teología racional trata de construir una teología universalmente aceptable por la pura razón mediante argumentos que demuestran la existencia de Dios y cosas semejantes. Llegados a ese punto, podía darse la rebelión de la subestructura contra la superestructura. La primera estaba construida por los instrumentos de los argumentos racionales; la segunda, en tanto teología revelada, se basa en las fuentes de la revelación. En el protestantismo, éstas son idénticas a los libros bíblicos, mientras que el catolicismo también incluye la tradición de la Iglesia. Toda la estructura manifestaba una construcción delicada y por demás vulnerable desde el punto de vista de la relación entre ambos niveles. Era posible que la razón se rebelara contra la revelación, tal como se suele expresar en la terminología tra-

dicional. Más adelante demostraré que ésta es una forma muy débil de expresar eso.

Todo esto condujo a la lucha del siglo dieciocho entre una teología naturalista o racionalista y una teología supernalista. Tal controversia produjo el debilitamiento del poder de la ortodoxia. Ahora bien. El pietismo y el racionalismo tenían algo en común. El pietismo era más moderno que la ortodoxia; estaba más cerca de la mentalidad moderna en razón del elemento subjetivo que incluía en su interior. Si la palabra "subjetividad" connota algo parecido al capricho o la obstinación, no se debe emplear; es preferible hablar de una participación existencial. Puede no ser una expresión muy feliz, pero por lo menos elude la connotación negativa de arbitrariedad que suele relacionarse con el término "subjetividad". El común denominador en el pietismo, o reavivamiento, y el racionalismo es el elemento místico. Esta es una de las nociones más importantes para comprender el desarrollo de la teología protestante desde la Reforma hasta nuestros días. Es por eso que ahora quiero ocuparme de la relación entre el elemento místico y el racional en la teología.

Racionalismo y misticismo no son opuestos, como se suele pensar. Tanto en la cultura griega como en la moderna, el racionalismo es un producto del misticismo. El racionalismo se desarrolló a partir de la experiencia mística de la "luz interior" o la "verdad interior" en cada ser humano. La razón surgió en nuestro interior a partir de la experiencia mística, es decir, la experiencia de la presencia divina dentro nuestro. Esto se puede ver con toda claridad en el movimiento cuáquero. El cuaquerismo de la época de George Fox fue un movimiento extático, místico, como lo fueron la mayoría de los movimientos radicales de la Reforma y el período inmediatamente posterior. Ya en la segunda generación del cuaquerismo se desarrolló un racionalismo moral del cual proceden los grandes principios morales que rigen las acciones de los cuáqueros modernos. Estos no sintieron jamás que su moral racional, pacifista y en ciertos aspectos, muy burguesa, entraba en conflicto con su experiencia mística de la intuición. Es por ello que resulta útil estudiar el desarrollo del cuaquerismo a fin de comprender la relación entre la interioridad mística y la racional. Ambas existen en nuestra subjetividad. Lo contrario de una teología de la interioridad es la teología clásica de los reformadores, es decir, la teología de la Palabra de Dios. Esta nos llega desde afuera, se yergue frente a nosotros y nos juzga de manera que debemos acep-

tarla sobre la base de la autoridad de las experiencias de revelación de los profetas y los apóstoles.

Todo este conflicto adquiere una importancia esencial para los movimientos teológicos de los siglos que queremos estudiar. En nuestro siglo se repitió la misma controversia entre la teología liberal de Harnack, expresada en *¿Qué es el cristianismo?*³ y la teología de la crisis de Karl Barth. Para ver este problema hay que referirse al intercambio clásico de correspondencia entre Harnack y Barth. Aquí nos encontramos con la versión moderna del enfrentamiento entre los teólogos de la Reforma y los anabaptistas y otros movimientos espirituales. Es una pena que los ocultistas se hayan apropiado de términos como "espiritualista" o "espiritista" hasta el punto que ya no se los puede emplear en la buena teología. En el tercer volumen de mi *Teología sistemática*⁴ en la parte sobre "La vida y el Espíritu", desarrollo una teología del Espíritu pero evito estos adjetivos confusos. Si los empleo por casualidad, no me refiero al espiritualismo en el sentido de entrar en comunicación con almas que han superado la muerte. No me interesaría ese tema aunque se tratara de algo real. Los movimientos espiritualistas de la época de la Reforma suelen recibir el título de "movimientos evangélicos radicales". Encontramos la misma clase de conflicto entre la ortodoxia y el pietismo, al cual nos hemos referido, y entre el idealismo clásico alemán del siglo diecinueve y el renacimiento de la ortodoxia en la teología de la restauración a mediados de ese siglo.

Si se me permite hacer una referencia personal, se encuentra la misma controversia entre mi propia teología y la de Karl Barth. Una de ellas, la de Barth, llega al hombre desde afuera; la otra, parte del hombre. Creo que hay un concepto que puede reconciliar ambos enfoques. Se trata del concepto del Espíritu divino. Estaba presente en el apóstol Pablo. Pablo fue el gran teólogo del Espíritu divino. Era el núcleo central de su teología. El punto de vista protestante, según Lutero, Melancthon, Calvino y Bucero, afirma que Pablo era un teólogo de la justificación por la gracia mediante la fe. Esto no es erróneo. Sin embargo, para Pablo, se trataba de una doctrina defensiva. La desarrolló a lo largo de su lucha contra los llamados judaizantes. Aquéllos pretendían transformar el evangelio en otra ley. Exigían que los paga-

³ Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, traducido al inglés por Thomas B. Saunders. Nueva York: Harper & Brothers, 1957.

⁴ *Teología Sistemática*, Ediciones del Nopal. Ariel, Barcelona.

nos o gentiles se sometieran a la ley judía y veían a Jesús como otro intérprete de la ley. Pablo tuvo que pelear contra ellos pues de lo contrario no podía existir la Iglesia cristiana en los países paganos. El cristianismo no hubiera pasado de ser una pequeña secta judía. No obstante, a pesar de la importancia que tenía la doctrina de la justificación para Pablo, no constituía la parte central de su teología. Si lo eran su experiencia y su doctrina del Espíritu. Por lo tanto, está del lado de aquéllos que, dentro de la teología protestante, ponen el acento sobre la interioridad. Pablo llega inclusive a decir lo que muchos místicos señalaron desde entonces, a saber, que una buena oración no es aquella que obtiene lo que pedimos sino la que alcanza al Espíritu de Dios. Es Dios mismo, en tanto Espíritu, quien ora por nosotros y da testimonio con nuestro espíritu. Esto se puede leer en Romanos 8. Allí se podrá comprobar que Pablo es, en realidad, el teólogo del Espíritu.

A pesar de no ser un teólogo místico, me atrevería a afirmar que estoy más cerca de la teología de la experiencia y la interioridad pues creo que el Espíritu está en nosotros. En el concepto del Espíritu se da la síntesis más elevada entre la Palabra de Dios que llega desde afuera y la experiencia que acontece en el interior. Todo esto fue un excursus pero el teólogo sistemático que escribe sobre historia no puede evitar señalar lo que piensa sobre las cosas. No puede limitarse a enumerar hechos al estilo de un libro de texto. Cualquiera puede hacer eso por su cuenta. El problema está en la diferencia entre la teología de la Palabra desde afuera y la teología de la experiencia interior a la que se suele llamar erróneamente "la Palabra interior". No es un buen término. "Luz interior" es mejor. El hecho es que ambas cosas no se excluyen mutuamente. El concepto del Espíritu es el poder mediador que supera el conflicto entre lo exterior y lo interior.

Dije antes que los principios de la razón se desarrollan a partir de una experiencia originariamente extática que produce una percepción inmediata. Dicha percepción puede racionalizarse. A medida que los principios de la razón surgen en nuestro interior, la experiencia extática original subyacente puede desaparecer o diluirse: como consecuencia de ello, el Espíritu se convierte en Razón en el sentido más amplio del término. Desarrollaremos este tema más adelante al referirnos a la Ilustración. De todos modos, espero que haya quedado claro lo siguiente: Lo contrario del misticismo no es el racionalismo sino que éste último es hijo del primero. Lo opuesto al misticismo es la teología

de la Palabra en términos de una autoridad que viene desde afuera, a la cual nos sometemos ya sea mediante la aceptación de ciertas doctrinas o el cumplimiento de reglas morales. También debemos eludir las distorsiones de la palabra "místico". Se suele decir que determinada persona es algo mística cuando su mente no es muy clara. Ese es un uso poco serio del término. Misticismo significa interioridad, participación en la Realidad Última a través de la experiencia interior. En algunos casos, los místicos han tratado de producir esta participación por medio del ascetismo, ejercicios de autovaciamiento y cosas por el estilo. Sin embargo, tampoco hay que identificar el misticismo con estos ejercicios.

Sea cual fuere nuestra opinión sobre el misticismo abstracto tal como lo encontramos en Plotino o en el hinduismo (y ambos se parecen mucho) debemos reconocer que toda religión y toda oración contienen un elemento místico. Dicho elemento es la participación interior y la experiencia de la presencia de lo divino. Dondequiera que esto esté ausente sólo tenemos el intelecto y la voluntad; contamos con un sistema de doctrinas o de ética, pero carecemos de religión. En el protestantismo, en particular en algunos grupos de los Estados Unidos, comprobamos lo que sucede cuando se deja de lado o se olvida el elemento místico. No se niegan las doctrinas, pero se las ubica sobre el altar o en una caja. Se las da por supuestas y se entiende que nadie debe cuestionarlas. Se mantiene la autodenominada moral cristiana. Como consecuencia de ello, se hace un mal uso de las "enseñanzas de Jesús" y se identifica a éste con la imagen simplista de un maestro. Jesús fue más que un maestro; sus enseñanzas expresaban su ser y por lo tanto, no eran enseñanzas en el sentido corriente del término. Así, el protestantismo se convierte en un sistema no místico de mandamientos morales y se deja de lado su base específicamente religiosa, la presencia del Espíritu de Dios en nuestro espíritu. La historia de la teología protestante refuta tal actitud y demuestra que se trata de una desviación radical de la experiencia genuina de la presencia divina.

Son muchas las razones por las cuales el racionalismo surgió del misticismo tanto en la cultura griega como en la moderna. No podemos internarnos en ellas. Nos limitaremos a señalar que sucedió en gran escala durante los siglos diecisiete y dieciocho. Los grupos extáticos protestantes y sus líderes también eran los líderes de la Ilustración. Esto sucedió en muchas partes y sólo se puede comprender a partir de lo que dije sobre la relación entre el racionalismo y el misticismo. El tér-

mino que comprende y abarca su unidad es "luz interior". Proviene de la tradición agustiniano-franciscana de la teología medieval, renovada por los movimientos sectarios durante la Reforma. Esta tradición subyace en gran parte de la teología protestante en los Estados Unidos. La luz interior es aquella luz que todos poseen por pertenecer a Dios y en virtud de la cual pueden recibir la Palabra divina cuando ésta se dirige a ellos.

LA ILUSTRACION Y SUS PROBLEMAS

A. LA NATURALEZA DE LA ILUSTRACION

Ahora debemos ocuparnos de los principios fundamentales de la Ilustración. No nos extenderemos directamente sobre los grandes pensadores del siglo dieciocho, tales como Hobbes (que en realidad pertenece al siglo diecisiete) y Hume en Inglaterra, Lessing y Kant en Alemania y Rousseau y Voltaire en Francia, sino que trataremos los principios fundamentales de ese periodo. La mayor parte de nuestra vida académica se basa sobre esos principios.

1. *Definición kantiana de la autonomía*

Analizaremos cuatro conceptos fundamentales sin entrar en los detalles de su aplicación. El primero de ellos es el de "autonomía". A fin de introducir el concepto, indicaré cómo lo entendió Kant hacia fines del siglo dieciocho. Kant definió la Ilustración (*Aufklärung*) como la superación por parte del hombre del estado de inmadurez en la medida en que es responsable por él. Según su opinión, la inmadurez es la incapacidad de usar la propia razón sin la guía de otro. Somos nosotros mismos quienes provocamos tal inmadurez. Esta se basa en la falta de decisión y de valentía para usar la razón sin la conducción de otra persona. El uso libre de la razón constituye la esencia de la Ilustración. Se trata de una descripción muy adecuada de la autonomía. Kant señaló

que uno vive con mucho mayor comodidad si tiene tutores de cualquier clase, sea en el campo religioso, el filosófico, el político o el educacional. Su intención era sacar a los hombres de esta seguridad lograda bajo la conducción de terceros pues para él dicha seguridad contradecía la verdadera naturaleza del hombre.

Tal es el sentido de la idea de autonomía a la luz de las palabras de Kant. Así pudo decir que ese era el principio fundamental de la Ilustración: la autonomía de la razón en cada ser humano. El término "autonomía" requiere cierta interpretación. Proviene de dos palabras griegas: *autos*, que significa "uno mismo" y *nomos*, que quiere decir "ley". Autonomía significa ser la ley para uno mismo. La ley no está afuera nuestro sino en el interior de nuestro verdadero ser. El origen griego de la palabra demuestra con claridad que la autonomía es lo contrario de la arbitrariedad o el capricho. No es una subjetividad anómica. Kant subrayó este aspecto al afirmar que la naturaleza esencial de la voluntad humana es la ley de la razón. Cualquier desviación de ella hiere la esencia de la voluntad. Es la ley implícita en la estructura racional del hombre. Afecta tanto al aspecto teórico como al práctico de las actividades del hombre. Se refiere al conocimiento y al arte, al desarrollo de la personalidad y a la comunidad. Todo lo que pertenece a la naturaleza del hombre participa de su estructura racional. El hombre es autónomo. La ley de la realización estética (obras de arte), de la realización cognoscitiva (investigación científica), de la realización personal en una personalidad madura, de la realización de la comunidad en los principios de la justicia —todas ellas pertenecen a la razón y se basan sobre la autonomía de dicha razón en cada ser humano.

Debo hacer una advertencia contra algunas afirmaciones distorsionadas sobre la autonomía. Algunos libros teológicos, como los del movimiento neo-ortodoxo por ejemplo, atacan la autonomía como una rebelión contra Dios. La identifican con la arbitrariedad y el capricho personal. Al hacerlo, deforman el sentido de la autonomía. La autonomía del hombre no se opone a la palabra o la voluntad de Dios, como si dicha voluntad fuera algo contrario a la bondad creada del hombre y su realización. Podríamos definir la autonomía como el recuerdo que posee el hombre de su propia bondad creada. La autonomía es el hecho de que el hombre viva en la ley de la razón en todos los campos de su actividad espiritual. Muchos filósofos de la Ilustración identificaron la autonomía con la voluntad divina y de ninguna manera criticaban dicha

identificación. Para el hombre individual, por su parte, significa el valor de pensar, de usar los propios poderes racionales. Esto se aclara aún más cuando analizamos el término opuesto: "heteronomía".

Esta palabra también proviene de dos términos griegos: *heteros*, que significa "extraño", "ajeno" y *nomos*, que significa "ley". Aquí se invierte el concepto. No es la autonomía sino la heteronomía absoluta la que implica arbitrariedad y capricho. ¿Por qué? Porque si debiéramos obedecer a una autoridad extraña, aunque procediera de Dios, se opondría a la voluntad de nuestra propia bondad creada y nos estaríamos sometiendo a algo que no es la razón pura en nuestro interior, tal como nuestros deseos, luchas, el principio del placer y cosas por el estilo. Buscamos la seguridad de una autoridad externa que nos prive del valor de usar nuestra razón por miedo al castigo o a embarcarnos en problemas que no podríamos resolver. Así llegamos a la conclusión sorprendente de que la heteronomía es, en última instancia, un intento de eludir el miedo, no mediante el valor sino por el sometimiento a una autoridad que nos proporciona seguridad. En este sentido, la heteronomía apela de manera indirecta al principio del placer y nos priva de nuestra estructura racional. Kant, por ejemplo, tomó consciencia, mucho antes que Freud o la psicoterapia moderna, de que la heteronomía religiosa también somete a los hombres a leyes extrañas —ya sea la heteronomía en relación con la Iglesia o con la Biblia— y que los hombres obedecen estas leyes impulsados por el temor. Ello implica que, en definitiva, están impulsados por el principio del placer, subvirtiendo así la bondad creada de la estructura racional del hombre.

En este sentido, toda autoridad religiosa puede llegar a ser heterónoma. Por supuesto que la heteronomía desaparece cuando se transforma en teonomía (ley divina). Esta implica nuestra experiencia personal de la presencia del Espíritu divino en nuestro interior, dando testimonio de la Biblia o de la Iglesia. Resulta muy interesante observar que Calvino, que en muchas de sus afirmaciones sonaba tan autoritario desde una posición heterónoma, fue quien señaló con mayor claridad que la Biblia puede convertirse en nuestra autoridad únicamente cuando el Espíritu divino da testimonio de ella (el *testimonio Sancti Spiritus internum*). Donde falta este testimonio interno, la autoridad de la Biblia carece de sentido. La obediencia a su autoridad sería una mera sumisión exterior y no una experiencia personal interior. En la autonomía uno sigue la ley natural de Dios implantada en el propio ser y si expe-

rimentamos la verdad de esta ley en la Biblia o en la Iglesia, no dejamos de ser autónomos pero tenemos, a la vez, la dimensión de lo teonómico. Si no tenemos esta experiencia seguimos la sumisión autoritaria como personas inmaduras que buscan la seguridad eludiendo las ansiedades propias del castigo y el peligro. La autonomía que es consciente de su fundamento divino es teonomía. La autonomía que carece de la dimensión teonómica degenera en un simple humanismo.

En nuestra época se ha destruido la heteronomía y ello implica un serio peligro. Los hombres, en especial las masas, siempre buscan la seguridad de la heteronomía. La destrucción de la heteronomía eclesiástica significa que las masas se dirigen hacia otras heteronomías. Estas pueden ser los sistemas totalitarios, el fanatismo sectario o la estrechez fundamentalista. De este modo cortan todo acceso al desarrollo del pensamiento autónomo de la época moderna.

A la luz de estos principios, se puede comprender por qué la Ilustración fue una de las revoluciones más importantes. Desde el punto de vista social, se trató de una revolución burguesa. Desde la perspectiva espiritual, en cambio, fue la revolución del potencial autónomo del hombre contra los poderes heterónomos que ya no resultaban convincentes. Espero que no se me interprete mal. Mientras la gente de la Edad Media vivió en estas tradiciones sin criticarlas, tal como respiramos sin darnos cuenta, no dejó de tratarse de teonomía. Sin embargo, en cuanto la mente humana comenzó a formular preguntas hacia el final del medioevo, surgió el gran problema. La Iglesia respondió apelando de manera heteronómica a todo su poder para reprimir la mentalidad inquisidora que ya no se sentía cómoda en la atmósfera de la tradición eclesiástica y no podía considerarla auto-evidente. Había ocurrido algo nuevo. El hombre tomó conciencia de su poder para formular preguntas fundamentales. ¿Qué había que hacer entonces? ¿Había que suprimir el pensamiento autónomo, tal como intentó hacer la Iglesia mediante la Inquisición, o había que hacer algo diferente? ¿Había que tratar de encontrar dentro de la autonomía la dimensión teonómica, es decir, religiosa, sin debilitar por ello el pensamiento autónomo? Eso fue lo que trataron de hacer Schleiermacher y Hegel. El problema sigue vigente hasta hoy. No podemos renunciar a la autonomía pero tampoco podemos vivir en una autonomía vacía pues en ese caso corremos el peligro de aceptar la seguridad que brindan las falsas autoridades y los poderes totalitarios.

DISCUSION

Pregunta:¹ En su definición de la teonomía usted mencionó las experiencias de la presencia del Espíritu divino interior que da testimonio de la Biblia y la Iglesia. ¿Podría describir ese Espíritu de manera más detallada a fin de que yo pueda reconocerlo en mí mismo? ¿O si es él mismo quien ratifica su propia autenticidad, y cómo se hace para cultivar o lograr este Espíritu?

Respuesta: Bien, esto es una combinación de teología y consejo. Pero permítaseme decir algo. Es evidente que si decimos que el Espíritu obra en nuestro interior, él es quien ratifica su propia identidad. ¿Qué otra cosa podría autenticarlo? Si lo hiciera otra autoridad, ¿cómo la reconoceríamos? Porque el Espíritu nos dice que lo hagamos. En ese caso volvemos al Espíritu. Esa era la idea de Calvino, por ejemplo, cuando habló de la autoridad de la Biblia. El Espíritu divino da testimonio del contenido de la Biblia y de esa manera ésta se convierte en autoridad. Únicamente mediante el testimonio del Espíritu, la Biblia puede dejar de ser una mera autoridad exterior. No obstante, la teología de Calvino presenta un problema sobre ese tema. El testimonio que da el Espíritu, ¿se refiere a los contenidos particulares de la Biblia de manera que dicho testimonio se produce mientras se la lee, o da testimonio de la Biblia en cuanto tal, de manera que después de ello, la Biblia se convierte en una autoridad en sí misma? Fue el último sentido el que prevaleció en la ortodoxia calvinista y de allí pasó al luteranismo convirtiéndose así en el principio de autoridad de la ortodoxia. Puedo repetir algo que ya dije antes. Si el Espíritu divino da testimonio de la Biblia en cuanto tal, sin tener en cuenta los contenidos particulares, entonces, en principio, cualquiera puede escribir teología. Ello nos conduce a la idea de una *theologia irrogenetorum*, una teología de aquéllos que no han renacido. En cambio, si lo que atestigua el Espíritu es el contenido particular, hay que estar existencialmente comprometido con el contenido de la Biblia cada vez que se la lee. Al menos se debe participar de manera tal que el Espíritu obre en uno y dé testimonio de la verdad del mensaje

¹ Nota del copilador: Como era la costumbre de Tillich, él pedía a los estudiantes que le presentaran preguntas que él contestaba antes de comenzar la conferencia. Sus respuestas invariablemente entrelazaban aspectos históricos y sistemáticos del tema. El copilador ha seleccionado algunas pocas preguntas y respuestas, con el objetivo de permitir a Tillich afinar su propia exposición de un tema y de retener la atmósfera de la situación de clase.

bíblico. Sin embargo, la pregunta también inquiere qué se puede hacer para recibir el Espíritu si éste ratifica su propia identidad. No puedo dar una respuesta a tal pregunta pues si lo hiciera, estaría dando un método para forzar a Dios sobre ustedes. Dios destruye todos los métodos de esa clase, así como destruye nuestra auto-justificación moral. La única respuesta que puedo dar es que hay que mantenerse abierto a los impactos de la vida. Estos pueden proceder de los demás, de la lectura de la Biblia, de los cultos de la Iglesia o de los actos de amor y a través de ellos Dios puede obrar sobre nosotros. Al escuchar y esperar podemos experimentar el Espíritu, pero no podemos decir más que eso. No hay ningún método válido para obligar a Dios a venir hacia nosotros.

2. *Conceptos de razón*

Llegamos a otro concepto igualmente importante: el concepto de razón. Aquí también necesitamos una gran claridad semántica a fin de purificar nuestra imagen del pasado. Se trata de un concepto muy difícil y sólo podemos dar algunos pasos para tratar de interpretar el significado de la palabra.

Por cierto que no significa lo que está implícito en general al hablar de razón y/o revelación. Sentiré que mi-trabajo no habrá sido vano si logro evitar que mis lectores se enfrasquen en discusiones sobre la razón contra la revelación antes de definir con claridad el sentido de ambos términos. En el lenguaje común se manifiesta un gran respeto por la razón. Sin embargo, su sentido es mucho más estrecho ahora que durante la Ilustración y en la historia anterior del mundo occidental. En nuestra época, significa el cálculo del hombre de negocios, el análisis del científico y la construcción del ingeniero. Estos tres aspectos determinan el concepto de razón. Por lo tanto, sería históricamente incorrecto usar este concepto moderno de razón como modelo para comprender el significado que tenía el concepto durante la Ilustración. Cuando nos referimos a la "Edad de la razón" no podemos restringir esta última a sus sentidos analíticos y sintéticos modernos.

Diferenciaré cuatro conceptos distintos de razón y los trataré paso a paso.

a. Razón universal: El primer concepto de razón tiene el sentido del logos universal. *Logos* es el término griego para razón. Sin embargo, también significa "palabra". En Heráclito y el estoicismo, logos

significa tanto palabra como razón. Los griegos se preguntaron cómo la palabra y el lenguaje humanos pueden aprehender la realidad. Su respuesta fue que el logos, la forma universal y el principio de todo lo creado, está en la realidad y en la mente humana a la vez. La palabra es significativa cuando la emplean los hombres porque puede aprehender la realidad. Lo contrario también es cierto. La realidad aprehende a la mente humana de manera que los hombres pueden hablar a y sobre la realidad.

Ese es el concepto de razón en tanto logos. Este concepto aparece y vuelve a aparecer en todos lados en la teología cristiana como un primer principio. Es un principio de orden y estructura en todas las realidades. Como dice el Cuarto Evangelio. "Todo se hizo por ella [es decir, el Logos] y sin ella no se hizo nada de cuanto existe" (Juan 1:3). El Logos es el principio mediante el cual Dios creó el mundo. Esta es una comprensión fundamental de toda la teología clásica. La realidad y la mente tienen la estructura del Logos. En tanto estructura de la realidad y la mente, el logos incluye nuestra capacidad de conocimiento, nuestra consciencia o comprensión ética y nuestra intuición estética. Todas son expresiones del logos en nosotros. (Emanuel Kant escribió la crítica de la razón pura o teórica y la de la razón práctica y la escuela neo-kantiana agregó la razón estética como tercera crítica que une la práctica y la teórica). Por lo tanto, la razón o el logos está presente en el árbol, por ejemplo, así como en el hombre que lo nombra y describe la imagen de la arboreidad que reaparece en cada árbol individual. Esto sólo es posible porque existe una estructura en el árbol que el hombre es capaz de aprehender con su mente o, como siempre es mutuo, su mente es aprehendida por la estructura.

El universo fue creado por un poder inteligente, el fundamento divino, y puesto que ha sido construido de manera inteligente, la inteligencia lo puede aprehender. Podemos aprehender el mundo con inteligencia porque fue creado de manera inteligente. Tiene una estructura. Esto es válido tanto en la filosofía como en la teología. Aquí no hay conflicto alguno con respecto al empleo teológico o filosófico de este concepto de razón. Hay un elemento necesario del logos en toda teología. Cualquier teología que no comprende el carácter universal de la estructura del logos que posee el mundo, y con ello se hace referencia a la razón en el sentido de logos, se convierte en algo bárbaro y deja de ser teología. Cuando desaparece el elemento del logos en la teología,

ésta se torna en una repetición fanática de pasajes bíblicos sin esforzarse por comprender su significado.

Lo que acabamos de describir es una de las características de esa herejía dualista que escinde la creación y la redención y las presenta como opuestos. La creación contiene el logos y si la redención contradice la creación, Dios se contradice a si mismo. Entonces tenemos un Dios bueno y un Dios malo, el Dios bueno de la redención y el malo de la creación. La Iglesia de los primeros siglos quedó casi destruida por la lucha por la bondad de la creación, es decir, por la estructura propia del logos de la realidad toda. Por último superó la tentación de aceptar un dualismo viéndolo como una tentación demoníaca. Demoníaca porque la característica de lo demoníaco es la escisión en la divinidad entre el Dios bueno y el malo. Sin embargo, esta herejía sigue apareciendo en el cristianismo, y lo hizo con especial fuerza en la primera etapa de la neo-ortodoxia.²

No obstante, lo mismo aparece bajo aspectos menos refinados o sofisticados. Se encuentra una buena parte de esta herejía en la literatura existencialista que describe la "pregunta" pero no da una "respuesta", dejando el mundo en manos del demonio, por decirlo así.

b. Razón crítica: El concepto de la razón como logos no fue el más importante durante el siglo dieciocho si bien es indudable que conformó el supuesto de la piedad que alababa la gloria de la creación. Antes, el más efectivo fue el segundo concepto de razón, la razón crítica. En su nombre se preparó el camino para la Revolución Francesa, que cambió el mundo. Antes de ello, se produjo la Revolución en los Estados Unidos que unió en su constitución las dimensiones religiosa y racional. En ello consiste su grandeza. En la Revolución Francesa, en cambio, y en razón del conflicto con el catolicismo, la razón se hizo radical e inclusive anti-religiosa. Produjo la destrucción de las viejas instituciones, controladas por las autoridades heterónomas de la Iglesia y el Estado.

² Nota del copilador: Tillich expresa su agrado al notar el cambio manifiesto en el pensamiento de Karl Barth representado por su pequeño libro, *The Humanity of God*. Lo interpreta como una señal esperanzada de un nuevo esfuerzo por superar el peligro de oponer el Dios de la redención al Dios de la creación, y también como un énfasis que se conecta con su propio pensamiento que siempre parte de la situación humana.

Debemos comprender qué fue esta razón crítica. No fue una razón calculadora que decide si debe hacer esto o aquello, según lo que resulte más ventajoso. Antes, fue un énfasis total, apasionado, revolucionario sobre la bondad esencial del hombre en nombre del principio de justicia. El burgués revolucionario luchó contra el feudalismo y las iglesias autoritarias. A diferencia de nuestra razón analítica y crítica actuales, experimentaba una creencia apasionada en la estructura del logos de la realidad y estaba convencido de que la mente humana puede reestablecer esa estructura mediante la transformación de la sociedad. Por lo tanto, podríamos llamarla razón revolucionaria además de crítica. En vista de su profundidad religiosa, esta razón revolucionaria superó los prejuicios del orden feudal, la sumisión heterónoma de la gente por el Estado y la Iglesia. Podía hacerlo porque hablaba en nombre de la verdad y la justicia. Los filósofos de la Ilustración eran hombres muy apasionados. No eran positivistas; no les interesaba limitarse a acumular datos que no tenían sentido alguno para el programa revolucionario. Se convirtieron en mártires por la pasión que sentían recibir del logos divino en su interior. Sería muy conveniente que tanto en Oriente como en Occidente hubiera más de esta razón revolucionaria. En Rusia y en los Estados Unidos ha sido anulada por la observación positivista de datos, sin esa pasión por el logos que es una manifestación de lo divino en la mente y en la realidad.

c. Razón intuitiva: Llegamos a un tercer concepto de razón. Lo llamo razón intuitiva; todos los filósofos lo emplean de una manera u otra en todas las épocas. Antes se lo identificaba con la idea de la intuición de esencias de Platón y en especial de las esencias universales de lo bueno y lo verdadero. Hoy tenemos otro término para designarlo: lo llamamos fenomenológico. Esta es una escuela de filosofía que, en última instancia, se remonta al platonismo y tiene muchas raíces en la Edad Media, quizás especialmente en la tradición franciscana. Su supuesto básico es que la mente humana tiene el poder de intuir las esencias. Al ver un objeto rojo en este momento, una camisa o un vestido rojo, la mente puede experimentar la esencia de la rojez. La esencia de la rojez aparece en un objeto particular y la mente puede aprehenderla. A esto llamo razón intuitiva.

En la actualidad se presenta a la razón y a la intuición como opuestos; ello es incorrecto. La razón intuitiva es una razón no analítica que

se expresa en términos de descripciones. Debemos usar este método descriptivo a fin de comprender las estructuras de la vida y el espíritu. La razón intuitiva significa mirar los significados, tratar de entenderlos y no analizar los objetos, sean psíquicos o físicos. Esa es otra clase de razón. Usamos la razón intuitiva todo el tiempo al ocuparnos del mundo, cuando vemos lo universal en lo particular, sin formular preguntas analíticas o relacionales, etc. Siempre que hablamos sobre significados, como hacemos en este texto, estamos en el campo de la razón intuitiva, como también lo estaba Platón en sus diálogos. Al proponerse discutir lo que era la virtud, la valentía, la fortaleza, usaba este método intuitivo. Ello se expresa de manera más explícita en sus primeros diálogos. Cuando queremos saber qué es la fortaleza observamos ejemplos, ejemplos a los cuales nos lleva el significado ordinario del lenguaje. Comparamos estos ejemplos y de ellos obtenemos un concepto universal que cubre las instancias particulares y muestra su punto común.

La filosofía moderna lo llama método fenomenológico. Tal método resulta absolutamente necesario para todas las humanidades. La comprensión de los significados de la literatura, la teología o la filosofía depende del empleo de ese método. En el terreno filosófico Edmund Husserl (1859-1938) lo reformuló, no lo inventó, en sus *Investigaciones lógicas*³ alrededor de 1900. Fue un predecesor del existencialismo. Esto nos conduce a la situación muy interesante de notar que el existencialismo ha tenido una aceptación general pero no sucedió lo mismo con su predecesor. Sin embargo, hoy vemos que algunas de las mentalidades filosóficas entre los psicoanalistas que aceptaron el existencialismo como fundamento filosófico de su trabajo vuelven a la fenomenología (o razón intuitiva) pues se dan cuenta de que sin ese método, el existencialismo no podría pronunciar una sola palabra.

ch. Razón técnica: Esto me lleva al último concepto de razón y su sentido predominante en la actualidad, la razón técnica. Analiza la realidad hasta sus elementos más ínfimos y luego construye a partir de ellos otras cosas mayores. Vemos el empleo de esta clase de razón en Einstein en términos de la física matemática. Sin embargo, en Einstein también había un fuerte elemento de razón intuitiva. El mismo trató de describir la relación entre los elementos intuitivos y analíticos en su propio proceso de pensamiento. Además estaba el elemento crítico

³ *Logische Untersuchungen*. Halle: M. Niemeyer, 1900.

manifestado en sus actividades políticas. En ello seguía la forma de comprender la razón propia del siglo dieciocho. Conocía el sentido de la justicia por la razón pero por supuesto que usaba otra clase de razón en sus descubrimientos científicos. En una discusión que mantuve con Einstein sobre la idea de Dios,⁴ Einstein afirmó que el milagro de la estructura de la realidad es lo que él llamaba lo divino. Esto era un cincuenta por ciento de lo que yo también llamaría el concepto del logos.

De manera que se puede comprobar que el más conspicuo representante de la razón técnica conocía otras dimensiones de la razón. El poder de la razón técnica consiste en su habilidad para analizar la razón y construir herramientas a partir de ella. Un ejemplo extremo de su uso es el positivismo lógico. Lo que dice es meramente analítico; es una herramienta usada sobre todo para producir otras herramientas. No debemos despreciar la razón técnica. Todos vivimos de ella. Los teólogos en particular deben cuidarse de no despreciarla si quieren seguir siendo teólogos. Inclusive se debe mantener pura la forma analítica de pensamiento empleada en la argumentación. Jamás deberíamos remplazar la lógica por la emoción o por una aceptación heterónoma de las autoridades religiosas en el curso de nuestras discusiones. Debemos usarla con la misma rigurosidad que aquéllos que desconocen las otras formas de la razón pero que debemos emplearla sin olvidar que existen cuatro formas fundamentales de lo que denominamos razón.

3. *El concepto de naturaleza*

Nos ocuparemos ahora del concepto de naturaleza. Resulta necesario hacerlo en vista del conflicto desarrollado durante todo el siglo dieciocho entre el naturalismo y el supernaturalismo. La teología supernaturalista intentó salvar la tradición con los mismos instrumentos que empleaba el naturalismo para transformarla. Por lo tanto, debemos preguntarnos qué significaba este concepto de la naturaleza durante esas controversias. Puedo hacer una acotación autobiográfica para señalar que una de mis primeras investigaciones científicas en

⁴ Cf. Paul Tillich, "Ciencia y teología: Una discusión con Einstein", *Theology of culture*. Nueva York: Oxford University Press, 1959.

el campo de la teología —mi *Habilitationsschrift*— versaba sobre el concepto de naturalismo y supernaturalismo en el período anterior a Schleiermacher.⁵ Ello me permitió percibir los matices del concepto de naturaleza implícito en estas discusiones y ejerció una fuerte influencia sobre mi pensamiento.

Distingo dos conceptos fundamentales de naturaleza: el material y el formal. El concepto material se refiere a las cosas existentes en la naturaleza, por lo general objetos subhumanos o no humanos. Esto es lo que solemos llamar naturaleza; todas las realidades que componen el tema de estudio de la física, la biología, la botánica, etc. El concepto formal se refiere a los seres humanos pero es evidente que el cuerpo del hombre también pertenece al concepto material: es tan natural como cualquier cuerpo animal. No obstante, contiene un elemento diferente: la mente o el espíritu. Como consecuencia de que el hombre es mente o espíritu, tiene una historia. De manera que se establece un contraste entre la naturaleza y la historia.

Usamos el concepto material de naturaleza cuando preguntamos si la naturaleza también ha caído, si se puede salvar; o cuando decimos que nos internaremos en la naturaleza, cuando discutimos si se trata de un mero objeto que está bajo nuestro control, sujeto a nuestras actividades técnicas o si es tal que el hombre puede comulgar con ella. En esos casos nos referimos al concepto material de naturaleza. No obstante, existe un concepto muy diferente y éste tiene mayor significado teológico. Se trata del concepto de lo natural, que procede del pensamiento griego, del término *physis*, que se relaciona con el *crecimiento*. Su contrario es el *nomos*: es algo producido por la voluntad humana, tal como las instituciones sociales, las normas y las leyes convencionales; todo aquello que no está producido por el crecimiento natural sino por los hombres que transforman lo que crece. Esta distinción nos permite comprender mejor la crítica social que surgió de las escuelas de filosofía crítica después de Sócrates, los cínicos, los hedonistas y también los estoicos. Su concepto de la ley natural como aquello que todos poseemos en nuestro interior por nacimiento conformaba la base de su crítica a todo lo arbitrario dentro de la sociedad.

⁵ *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie von Schleiermacher* (1913).

En toda la literatura del mundo occidental, desde los griegos hasta las fuentes medievales y quizás hasta el siglo diecisiete, el término "ley natural" casi nunca significa "ley física", la ley tal como la descubre la física. Por lo general hace referencia a la ley racional, en especial la ley de la moral o de la razón cognoscitiva, es decir, las leyes lógicas. Todo esto se llama ley natural; es la verdadera naturaleza del hombre. La ley del logos a la cual me referí antes abarca tanto la naturaleza exterior al hombre como el hombre mismo. Está dada por la creación y por ello recibe el nombre de natural.

Si se pretenden hacer afirmaciones teológicas significativas acerca de la naturaleza o el naturalismo, es necesario distinguir estos dos conceptos de naturaleza. Relacionados con el concepto de lo natural que acabamos de ver, hay otros dos conceptos: lo antinatural y lo sobrenatural. El primero es simplemente la perversión de la naturaleza de una cosa dada. Por otro lado, se supone que lo sobrenatural no es antinatural. Se supone que su poder y su valor son mayores que los de lo natural. Es una esfera superior que puede ingresar e interferir en la esfera de lo natural. Lo sobrenatural interfiere con la naturaleza exterior y con las actividades mentales y espirituales del hombre. La mente o el espíritu del hombre (espíritu con minúscula, por supuesto) pertenece al campo de lo natural, no en el sentido material de naturaleza sino en su sentido formal. La mente del hombre trasciende el sentido material por el simple hecho de que es capaz de emplear el lenguaje y de crear herramientas.

El concepto de lo sobrenatural plantea un problema teológico. ¿Qué significa decir que hay una esfera de valor y poder superior que la humana? ¿Qué quiere decir que la esfera sobrenatural puede interferir en la esfera humana? ¿En qué sentido se justifica la idea de la interferencia? Si Dios interfiere con lo natural que existe por su acto de creación ¿no conduce a una escisión demoníaca en la naturaleza divina, ¿Interfiere Dios y, si es así, en qué sentido? Toda teología, inclusive la moderna, debe ocuparse de estos problemas. Fueron los problemas que se presentaron a Hegel y Schleiermacher; ambos trataron de desarrollar una teología que trascendiera el naturalismo y el supernaturalismo. Tales cuestiones también están implícitas en la teología moderna ya sea que discutamos la doctrina de Dios, la cristología, la soteriología o la escatología.

4. El concepto de armonía

Llegamos ahora a un cuarto concepto, el de armonía. Forma parte de la fe fundamental de la Ilustración. En mi terminología, podríamos decir que la armonía era su preocupación última. Todos los filósofos de la Ilustración emplean el concepto de manera directa o indirecta, explícita o implícita. Todos elaboraron sus sistemas guiados por este principio. Nuestra primera observación sobre él debe ser semántica. Hoy la palabra armonía puede tener una connotación musical, cosa que siempre tuvo y debería tener. Sin embargo, también se ha deteriorado para significar "agradable" o "lindo", cuando hablamos de una familia armónica y agradable. Es evidente que la preocupación última de los grandes filósofos de la Ilustración no se dirigía a esta concepción de la armonía.

Dentro de la filosofía de la Ilustración, la armonía es un concepto paradójico. Ello significa que se lo debe calificar con la frase "a pesar de". Los antiguos pitagóricos hablaban de una armonía universal, cósmica, pero a pesar de que cada cosa individual y cada ser humano en particular aparentemente seguía su propio camino. Sin embargo, todo estaba integrado en una armonía totalizadora. El sentido original del término griego *cosmos*, que nosotros traducimos como universo, era belleza y armonía. Los pitagóricos descubrieron fórmulas matemáticas para las armonías musicales. Creían en la armonía de los sentidos producida por el movimiento de las estrellas. Así, hablaban de una armonía cósmica de las esferas, cada una de las cuales tiene un sonido diferente pero el conjunto crea un sonido armónico. Si se hace abstracción del elemento semi-poético, mitológico, de esas ideas, se puede decir que se trata de una interpretación universal, estática de la realidad. Por supuesto que los pitagóricos no ignoraban que existe una división en la realidad y la simbolizaban mediante la escisión entre los números pares e impares. Los números impares representan el bien; los pares, el mal; pues los primeros son perfectos. Son completos; los números pares se pueden dividir y por lo tanto son incompletos. En todo el pensamiento griego, lo completo es lo bueno, lo incompleto es lo malo.

Este concepto de armonía llegó hasta la idea platónico-cristiana de la providencia. Platón fue el primero en convertir este concepto en algo central dentro de la filosofía. También es un concepto central de la teología cristiana y más aún de la vida cotidiana del cristianismo.

La vida diaria del creyente cristiano está determinada en gran medida por la providencia. El común de los cristianos encuentra en su fe en la providencia una especie de seguridad última en las vicisitudes de la vida. La Ilustración secularizó esta idea cristiana fundamental de la providencia. Quedó formulada en términos de la armonía.

La idea cristiana de la providencia no contiene la noción mecánica de que Dios ordenó todas las cosas en un momento determinado y que ahora se sienta en su trono y duerme mientras el mundo sigue su curso. Los reformadores tuvieron que librar una lucha feroz contra esta distorsión de la idea de providencia. Antes, el sentido de la providencia es que Dios crea en todo momento y dirige todas las cosas de la historia hacia una realización final en el reino de Dios. Luego está el elemento del "a pesar de". A pesar de la finitud humana, a pesar de la enajenación humana con respecto a Dios, Dios determina cada instante de manera tal que en él resulta posible la experiencia de lo ulterior, de modo tal que en toda la trama del bien y el mal de la historia el objetivo divino terminará por prevalecer. La providencia no obra de forma mecánica sino que dirige y guía. Para el ser humano individual, la providencia significa que en cada momento del proceso temporal existe la posibilidad de alcanzar el reino de Dios. Tal es el concepto cristiano, de tanta importancia para la vida personal del hombre religioso y para todos los cristianos del mundo. Anticipando un poco las cosas, diremos que también es un concepto fundamental dentro de la teología de Ritschl.

Inclusive cuando se seculariza la idea de la providencia durante la Ilustración se conservan algunas de sus características, en especial el elemento del "a pesar de". El cristianismo insiste en que a pesar del pecado y el error, se puede hacer algo significativo en la historia mediante la guía providencial de Dios. Las filosofías de la Ilustración también conservaron este aspecto aplicándolo a todos los campos de la vida. Su primera expresión en el terreno secular la encontramos en el área de la economía. Fue expresado por Adam Smith (1723-1790), de la Escuela de Economía de Manchester, en su idea de la armonía. La idea es que a pesar de que cada uno puede estar motivado por el interés de la ganancia, a pesar de que cada uno quiere beneficiarse, al final se alcanzarán los objetivos generales de la producción y el consumo por alguna ley oculta. Esta misma idea subyace también, con muchos matices, en la teoría del capitalismo estadounidense moderno.

Existe esta creencia básica en la armonía. A pesar de que el productor, el vendedor y el comprador luchan entre sí y cada uno especula para obtener el mayor beneficio o para hacer el mejor negocio, por detrás de todo éllo operarán las leyes de la economía de manera tal que quedarán satisfechos los mejores intereses de todos los involucrados y de la sociedad toda.

Por supuesto que la historia se ocupó de demostrar que esta ley aparentemente misteriosa de la armonía de intereses que opera por detrás de los individuos de la sociedad que actúan en función del beneficio en su vida económica ha contribuido a eliminar la pobreza que aún existía en los países occidentales durante el siglo dieciocho. Sin esta creencia en la ley oculta de la armonía la teoría de la Escuela de Manchester jamás hubiera podido surgir ni funcionar como lo hizo.

Este mismo principio rige en política. Según los filósofos de la Ilustración, la democracia presupone que si cada persona sigue su propio razonamiento, se puede formar un consenso general o una voluntad mayoritaria que redundará en beneficio de todos. En ese caso, la minoría deberá estar dispuesta a reconocer que la voluntad de la mayoría era la voluntad verdadera de todos, la *volonté générale*. Este es un concepto místico de Rousseau quien establecía una diferencia entre la *volonté générale*, la voluntad general, y la "voluntad de todos. La mayoría no representa la voluntad de todos, pues existe la oposición, pero representa la voluntad general, la voluntad verdadera que apunta hacia los mejores intereses del grupo en su totalidad.

Ahora se pueden ver de manera inmediata las consecuencias de esta creencia en la armonía. Si no existe tal creencia, la democracia no puede funcionar pues la minoría no aceptará la validez de la decisión mayoritaria. Encontramos bastantes pruebas de ello en algunos de los países de América del Sur. Apenas aparece una mayoría democrática que no satisface a los líderes militares, éstos instigan un golpe para derrocar al gobierno. Esa es la característica principal de la negación de la democracia. Si no se cree en la armonía, es decir, en la validez providencial de la decisión mayoritaria, la democracia es imposible. Cuando estuve en Japón, los intelectuales japoneses solían pedirme con frecuencia que diera conferencias sobre los fundamentos religiosos de la democracia pues ellos tienen el mismo problema. También tienen una democracia pero saben que está amenazada cuando un

grupo minoritario fuerte se niega a aceptar el concepto de la voluntad general, de la armonía providencial.

Encontramos el mismo concepto aplicado al campo de la educación. La educación resulta necesaria para producir la madurez política imprescindible para que la gente reconozca el principio de la armonía en la democracia. La creencia sostiene que la educación puede desarrollar las potencialidades de cada individuo de manera tal que por último surgirá una sociedad buena. Esa fue la razón que indujo a la gente de la Ilustración a fundar escuelas públicas, que no existían antes. Lo único que había era colegios de la clase alta o de la Iglesia en los cuales los alumnos estaban sometidos a la predicación y la enseñanza eclesiástica. La Ilustración creó escuelas públicas que se convirtieron en centros de cultura. Cuando llegué a los Estados Unidos me sorprendió comprobar con qué seriedad se trata a la educación en ese país; se lo hace de manera mucho más seria que en cualquier país europeo que yo conozca. La razón de ello es que la creencia en la armonía es mucho más poderosa allí. De todos modos, las escuelas públicas se fundaron bajo la influencia de la filosofía de la Ilustración.

Hasta se presentó a Dios como educador. Se creía que Dios educa a la humanidad en estadios y que en nuestro gran siglo, es decir, el siglo dieciocho, el siglo de la Ilustración, ha surgido la edad de la madurez. Dios ha alcanzado por fin su objetivo educacional. La expresión clásica de esta idea fue formulada por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), poeta, filósofo y teólogo alemán, que también es el mayor representante de la Ilustración alemana. Lo expresa en su libro *La educación de la raza humana*.⁹ Este libro permitirá comprender a la Ilustración mejor que cualquier otra cosa, desde el punto de vista del sentimiento por el sentido de la vida.

Otra área donde se aplicó el principio de la armonía fue en la epistemología, la teoría del conocimiento. Aparece de manera muy clara en John Locke (1632-1704) y subyace a casi todo el empirismo. Esta disciplina sostiene que las impresiones caóticas que nos llegan desde el mundo de lo real encontrarán la forma de producir en nuestras mentes una imagen significativa de la realidad, posibilitando así el conocimiento y la acción. Ello presupone una ley de la armonía que

⁹ *Lessing's Theological Writings*, traducido al inglés por Henry Chadwick Stanford: Stanford University Press, 1957.

opera en nuestro interior. Resulta interesante notar la seguridad dogmática de muchos empiristas en lo que se refiere a la ley de la armonía en este aspecto. No les cabe duda de que en realidad funciona como ellos dicen.

La expresión más profunda de la idea de la armonía dentro de la filosofía aparece en Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), el filósofo alemán. En gran medida, todo el período clásico de la filosofía alemana y europea en general depende de él. También los filósofos analíticos actuales lo veneran porque tuvo la idea brillante de describir toda la realidad en términos de un cálculo lógico. Leibniz empleó el término "armonía" y se refirió a una armonía preestablecida que posibilita las operaciones de la realidad en todos los terrenos. El trasfondo filosófico de esta noción es la separación cartesiana (Descartes) entre las cosas extensas o cuerpos materiales (*res extensa*) y las sustancias pensantes o ego (alma) (*res cogitans*); lo cual plantea el problema de la posibilidad de comunicación entre ambas. La respuesta se halló en una tercera realidad: Dios. En Dios se efectúa la comunicación del alma con el cuerpo. Nuestra alma no tiene una comunicación directa con el cuerpo. Nuestro pensamiento puede influir sobre nuestro cuerpo mediante la unidad trascendente de alma y mente en el fundamento divino.

Ahora bien, Leibniz desarrolló esta idea de manera muy interesante. En cualquier historia de la filosofía se puede leer algo sobre las mónadas, que significan "uno" en griego. Las mónadas no pueden comunicarse directamente entre sí, están separadas una de la otra por el cuerpo. Sin embargo, nosotros, como mónadas individuales podemos comunicarnos con los demás. ¿Cómo es posible? Únicamente por una armonía pre-establecida que va al fundamento divino mío y del prójimo. Leibniz expresó esta idea en la frase: "Las mónadas no tienen puertas ni ventanas." Esto significa que el ser humano individual está encerrado en sí mismo. Esta teoría de las mónadas se ha interpretado, y creo que es correcto, como una expresión simbólica de la disolución de la comunidad medieval en la sociedad atomizada de la época moderna.

Sea como fuere, la pregunta era la siguiente: "¿Cómo es posible la comunicación de un ser con otro?" La respuesta era: por una armonía preestablecida que existe por detrás de nuestras vidas individuales. Toda mónada en particular, la de ustedes y la mía, contiene

en sí misma a todo el universo. Todo individuo es un microcosmos. Pero cada uno de nosotros encarna el universo en distintos grados de claridad. Se supone que debemos desarrollarlo hasta alcanzar la mayor claridad posible, pero potencialmente conocemos y poseemos todas las cosas. El desarrollo de esta potencialidad es la tarea infinita de cada mónada. Esa es la idea de Leibniz, su formulación metafísica del concepto de armonía. Esta teoría, que nos parece tan fantástica, ejerció una influencia enorme sobre la Ilustración y la filosofía posterior.

En el protestantismo tenemos la contraparte religiosa de este concepto de armonía. Según la noción protestante, la religión o el cristianismo no necesita una autoridad central que dé todas las respuestas, sea a través de concilios o Papas. Por otra parte, el hecho de que la Iglesia celebrara concilios era una expresión del principio de armonía pues prevalecía el supuesto de que la opinión mayoritaria del concilio expresaba el Espíritu divino. Por supuesto que el protestantismo también contaba con una autoridad, un principio formal como se lo llamó más tarde, es decir, la Biblia. La idea de que la Biblia puede ejercer un impacto sobre cada lector individual a través del Espíritu divino es una expresión del principio de armonía. Dicho principio opera detrás de los lectores individuales de la Biblia posibilitando así una armonía universal y la existencia de la Iglesia. A pesar de las numerosas diferencias denominacionales y los conflictos teológicos del protestantismo, aún se cree que existe algo llamado protestantismo. Sin duda alguna, no existe ninguna forma visible de unidad, a pesar del Consejo Mundial de Iglesias. Los protestantes están divididos. Sin embargo, se puede distinguir el protestantismo de la ortodoxia oriental, del catolicismo romano, del humanismo o de cualquier otra religión. Existe alguna clase de unidad; esta creencia es una expresión del principio de armonía, pero siempre va acompañada por la calificación del "a pesar de".

Después de haber analizado todas estas aplicaciones del principio de armonía, espero que se pueda percibir que cuando se eliminó la autoridad central sobrenatural, la única respuesta posible, sea en economía o política, epistemología o física, religión o cultura, es el principio de una armonía presupuesta. Esta armonía produce de manera indirecta lo que se suponía que estaba producido directamente por una interferencia divina o por una autoridad intrahistórica, unifica-

dora, tal como existía en la Iglesia romana medieval. Esta autoridad sobrenatural quedaba remplazada por el principio de armonía. Ello condujo, en última instancia, a otra pregunta: ¿Qué pasa si la armonía no funciona? Tal fue la pregunta existencialista que comenzó con el segundo período del Romanticismo a principios del siglo diecinueve y recorre todo ese siglo y el nuestro.

Aún encontramos en la mayoría de nuestros intelectuales, los portadores de nuestra vida intelectual, esta especie de optimismo paradójico que es idéntico al principio de armonía. Lo encontramos en los seguidores de Freud y en el marxismo; en nuestro humanismo democrático, en todo lo que recibe el nombre de liberalismo en economía y en política. Sin embargo, no es idéntico a lo que fue en el siglo dieciocho. En el interín han sucedido muchas cosas. El desarrollo teológico del último siglo y medio ha estado buscando una respuesta a la pregunta: ¿Qué pasa si el principio de armonía no funciona?

DISCUSION

Pregunta: Por favor, explique la diferencia entre su definición de razón en el sentido de logos universal y el concepto de armonía de la Ilustración.

Respuesta: Ambas cosas no están en el mismo nivel y por lo tanto resulta difícil hacer una distinción entre ellas. No obstante, puedo hablar de su relación. La razón en el sentido de logos se refiere a la estructura inteligible, significativa de la realidad en su carácter esencial. El concepto de armonía se refiere a la dinámica de la existencia actual (real), es decir, a la forma en la cual se unen distintas tendencias en el tiempo y el espacio en términos de armonía. Es decir que a pesar de la arbitrariedad de los individuos, el resultado universal del movimiento histórico es positivo y significativo. De manera que en términos muy generales podríamos afirmar que mientras el logos se ocupa de la estructura formal de la realidad en su naturaleza esencial, la armonía se ocupa de la dinámica de la existencia en el tiempo y el espacio con todas sus ambigüedades. Dicho de manera más sencilla, uno es estructura, el otro es movimiento dinámico.

Pregunta: Usted ha afirmado que una de las doctrinas fundamentales de la Ilustración era la armonía de la mente del hombre con el Logos eterno. ¿En qué sentido es esa doctrina semejante o diferente de la doctrina romántica de lo infinito dentro de lo finito? Si son si-

milares, ¿hasta qué punto es el movimiento romántico un retorno a la doctrina básica de la Ilustración después de la destrucción practicada por Kant?

Respuesta: Bien. Esto implica un supuesto que no se atiene a los hechos. Yo no he dicho que una de las doctrinas claves de la Ilustración era la armonía de la mente humana con el Logos eterno. Creo que la persona que formula esta pregunta no entendió mis palabras. Lo que dije, fue que la armonía de la Ilustración no es la armonía de la mente y no tiene nada que ver con el sentido que damos al término hoy; es decir, la armonía en el sentido de tranquilidad de la mente, de sentarse en un jardín hermoso, contemplar las flores y experimentar una armonía entre nosotros mismos y la naturaleza. Quizá esta pregunta señala que no enfatice bastante la diferencia entre este concepto de armonía en la Ilustración y su sentimentalización. En razón de ello, intentaré volver sobre el tema.

La armonía es un concepto paradójico. Uno no es armónico. No hay armonía alguna en nuestra mente. No estamos en armonía con Dios. Nos oponemos a El y luchamos contra El. A pesar de ello, el destino o la providencia operan a nuestras espaldas y guían la realidad de tal manera que, en última instancia, siempre salimos beneficiados. Ello significa que se nos hace regresar a Dios o a nosotros mismos a pesar de todo. La única forma de entender el principio de armonía durante la Ilustración es en términos de este "a pesar de". Es conveniente pensar en la Escuela de Economía de Manchester para hallar un ejemplo. Tanto el comprador como el vendedor luchan por su propio beneficio. Ambos se encuentran en el mercado y a partir de su contienda por el propio beneficio resulta una especie de equilibrio transitorio que produce el mayor bien a la sociedad toda. El individuo piensa en su ventaja personal pero la sociedad se ve beneficiada "a pesar de" ello. Así, llegamos a la idea de que los vicios privados son beneficios públicos. A pesar de que uno es muy ambicioso y no quiere pagar un centavo más de lo imprescindible al vendedor, y si bien éste experimenta lo mismo con respecto al comprador y discute con él, de alguna manera, se produce una armonía bajo la guía de la providencia. Tal es la paradoja de la providencia. El destino o Dios, o el proceso dialéctico en Hegel o Marx producen algo de lo cual uno no es consciente. A pesar de que uno es ambicioso y antipático, el resultado final es lo mejor posible para todos los interesados. Di ejem-

plos de ello en todos los otros campos. En la democracia, por ejemplo, a pesar de todos los insultos propios de las campañas políticas y a pesar de todas las promesas que nadie tiene la menor intención de cumplir, emerge una *volonté générale*. A pesar de que nadie conoce la verdadera voluntad de la sociedad, ésta surge a través del proceso democrático. Después del voto, la decisión de la mayoría representa la voluntad verdadera y general de la sociedad en su conjunto.

De manera que la idea de armonía no tiene nada que ver con algo agradable. Tampoco significa que la mente humana y el Logos eterno son idénticos. La Ilustración jamás sostuvo tal idea. Lo único que sostuvo fue que la razón, en el sentido de logos, muestra al hombre los principios fundamentales de la justicia. Y si se violan esos principios, tal como la Ilustración consideraba que sucedía en la sociedad feudal, lucha contra los abusos sociales en nombre de los principios de la razón natural que pertenecen a la mente humana. Ello no indica que hubiera una unión mística entre el hombre y Dios, ni una presencia de lo infinito en lo finito como sucedía en Nicolás de Cusa.

Hay un solo elemento de esa pregunta que es correcto: la afirmación de que el misticismo y el racionalismo no son contradictorios sino que el racionalismo vive a partir del principio místico fundamental de identidad, el principio de la presencia de la estructura de la verdad en las profundidades de la mente humana. Eso es correcto. Existe tal relación. Sin embargo, ningún filósofo de la Ilustración hubiera aceptado a Spinoza. Todos lo rechazaron y Spinoza es el verdadero heredero de Nicolás de Cusa y de la tradición mística de Occidente. Para Voltaire, Rousseau y otros representantes de la Ilustración, el esquema sujeto-objeto es decisivo. Sin embargo, eran conscientes de que en la estructura natural del hombre existe una percepción de la justicia. En nombre de esta justicia podían luchar contra las distorsiones de la sociedad.

B. LA ACTITUD DEL HOMBRE ILUSTRADO

Después de ocuparnos de cuatro grandes conceptos de la Ilustración: autonomía, razón, naturaleza y armonía, analizaremos la actitud de los hombres de ese período, de los grandes portadores del desarrollo de la Ilustración y sus consecuencias hasta la época actual.

1. Su carácter burgués

En primer lugar, permítaseme hacer una afirmación sociológica. El hombre de la Ilustración es un burgués. La palabra francesa *bourgeois* es el equivalente del alemán *Bürger*, que significa "aquél que vive dentro de las murallas de la ciudad". Es muy diferente del hombre medieval. Se supone que es calculador y racional. En la Edad Media, la confianza en sí mismo, la auto-consciencia y la auto-evaluación del ser humano no se fundamentaban en sus poderes racionales — usando razón en su sentido más amplio — sino en su habilidad para enfrentar la situación en la cual lo ubicaba un destino trascendente. El hombre medieval tenía un lugar determinado en la sociedad, fuera como emperador o mendigo, o como alguien que ocupaba un puesto intermedio entre esos dos extremos. Cada lugar mantenía una relación directa con la realidad última. La función del emperador consistía en unir el cuerpo de la cristiandad en todo el mundo conocido. La función del mendigo consistía en brindar una oportunidad a la gente para efectuar obras de caridad y así ayudarlos a salvar sus almas. Cada persona que ocupaba un lugar intermedio experimentaba la misma sensación de contar con un puesto especial. Tal era el orden jerárquico de la sociedad —órdenes sagrados uno encima del otro, representados tanto en el cielo como en la tierra. Este concepto provenía de un gran místico, Dionisio el Areopagita (ca a.D. 500). Los escolásticos lo introdujeron en la Edad Media para describir el lugar que ocupa cada uno en la vida, no sólo la jerarquía eclesiástica sino también las jerarquías seculares, políticas y sociales. El corolario de ello en la Reforma luterana fue el concepto de vocación. Cada uno ocupaba su lugar por un llamado divino (*vocatio*) donde Dios lo había ubicado. Debía permanecer allí y no tratar de librarse de esa posición.

Esta orientación vertical de la totalidad de la vida en la Edad Media se opone radicalmente al esquema horizontal de la sociedad burguesa de la Ilustración. El burgués se propone analizar y transformar toda la realidad a fin de controlarla. La línea horizontal es fundamental en su tarea y pretende controlarla por medio del cálculo. En su carácter de comerciante, debe calcular. Si no lo hace, pierde. Este cálculo significa que debe ir más allá del lugar donde se encuentra. No acepta el *statu quo*. Esto, a su vez, exige el conocimiento de la realidad. Debe conocer la realidad mucho más allá del lugar limitado que ocupa dentro de la sociedad a fin de calcularla y controlarla.

Se debe suponer que la naturaleza es estable y que la realidad presenta ciertos esquemas calculables. De manera que el burgués mantenía de hecho una actitud calculadora. Para él, la totalidad de la naturaleza y la realidad se presentaban como compuestas por esquemas estables en los cuales se podía confiar y que permitían tomar decisiones comerciales.

2. *Su ideal de una religión racional*

En función de lo dicho antes, hay que excluir los elementos irracionales que interfieren con un esquema calculable de la realidad. Ello significa que se deben excluir los elementos irracionales de la religión. El burgués necesita una religión racional que vea a Dios detrás de todo proceso vital. Dios hizo el mundo y ahora éste sigue sus propias leyes. Ya no interfiere. Cualquier interferencia significaría una pérdida de la posibilidad de hacer cálculos. No se aceptan tales interferencias y hay que negar todas las revelaciones especiales.

Así, se negaban todos los conceptos límites de la vida pues perturban las actividades de cálculo y control del hombre en relación con la realidad. La muerte, por ejemplo, se hace desaparecer en cuanto es un poder que interfiere en el pensamiento progresivo del control de la realidad. Debía desaparecer el concepto clásico de la muerte en la línea vertical que considera que la vida del hombre procede de la eternidad y vuelve a ella. La predicación teológica burguesa, y hasta el catolicismo romano de principios del siglo dieciocho eliminaron la prédica sobre la muerte. El gran conflicto entre Pascal y los jesuitas implicaba el tema controversial del éxito de la sociedad burguesa en su intento de eliminar la muerte, la culpa y el infierno de la predicación. Los jesuitas apoyaban a la sociedad burguesa. Proporcionaron una buena conciencia a la burguesía en su rompimiento con la línea vertical y su pasaje a la horizontal al eliminar las situaciones límites de la teología clásica. Se omitieron las amenazas tradicionales expresadas en términos de la muerte y el juicio final. No eran de buen gusto. No es de buen gusto hablar a la gente sobre la muerte. En muchas sociedades modernas superdesarrolladas también se evita hablar de la muerte. Uno no muere, apenas fallece. La muerte no es algo conveniente para una sociedad progresista. Significa el fin del control y los cálculos del hombre y de los propósitos mundanos.

Se ataca con mayor brío la noción de pecado original. No sólo se hacía una crítica válida a la forma supersticiosa y literal en la cual se había enseñado esta doctrina en relación con el relato del Paraíso; también se la atacaba porque se oponía a la creencia en el mejoramiento progresivo de la situación del hombre en la tierra. La mayor parte del humanismo actual sigue a la Ilustración en esta crítica. Reinhold Niebuhr marcó un momento fundamental en la teología cuando logró cuestionar este enfoque prevaleciente del humanismo. Por supuesto que recibió el apoyo del estilo existencialista propio del siglo veinte en el cual vivimos. A pesar de ello, el supuesto humanista de un mejoramiento progresivo de la situación humana aún tiene mucha vigencia.

También se dejó de lado el temor al infierno. De hecho, el temor a la muerte es el temor al infierno; por lo tanto, se eliminó este concepto. Desapareció su significado simbólico. Como consecuencia de ello, también se eliminó su contrario, no sólo el simbolismo mitológico del cielo sino también la idea de la gracia en cuanto tal. La gracia es una acción que proviene desde afuera de la actividad autónoma del hombre y, por ello, Kant la ve como una expresión de algo heterónomo. Desde que viene de afuera, mengua el poder autónomo del hombre. Lo que quedaba era una religión racional, según la terminología kantiana.⁷ Dicha religión también elimina la oración pues ésta nos relaciona con aquello que nos trasciende. La Ilustración veía esta relación con sospecha. Según Kant, si a alguien se lo sorprende mientras ora, sentirá vergüenza. Consideraba que no era digno del hombre autónomo que controla el mundo y posee el poder de la razón, que se lo encontrara orando.

De manera que se dejaron de lado los elementos existenciales de finitud, desesperación, ansiedad, así como la gracia. Quedaba la religión racional del progreso, la creencia en un Dios trascendente que existe paralelamente a la realidad y que no hace mucho en el mundo después de haberlo creado. En este mundo librado a sus propios poderes, persisten las exigencias morales: la moral en términos de la estabilidad y la justificación burguesas. También persiste la creencia en la inmortalidad del alma, a saber, la capacidad del hombre de continuar su mejoramiento progresivo después de la muerte.

⁷ Cf. con Kant, Emanuel, *La religión dentro de los límites de la razón*, Alianza, 1969.

3. *Su moral del sentido común*

Un elemento fundamental de la moral del hombre ilustrado es la tolerancia. El burgués ilustrado es tolerante. Su comprensión de la tolerancia estaba condicionada por las guerras religiosas. Su profundo disgusto por las formas destructoras y asesinas de estas guerras —que en Alemania mataron a la mitad de la población durante la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)— lo llevó a negar las afirmaciones absolutas de la Iglesia. Quizá el espíritu de tolerancia haya sido producido en primer lugar por la Reforma. Sin embargo, sólo cuando las sangrientas guerras religiosas demostraron la imposibilidad de reunir a las iglesias, los poderes seculares se hicieron cargo de la situación y les exigieron una actitud tolerante.

Una segunda razón para la práctica de la tolerancia, aparte de la causa política, surgió con los movimientos sectarios, espiritualistas, del periodo de la Reforma. Estos insistieron mucho en la creencia de que cada individuo mantiene una relación inmediata con Dios. Ninguna clase de relación tiene el derecho de negar otros estilos de relación con Dios. Este mismo sentimiento subyace en una buena medida en la vida religiosa de los Estados Unidos. La Biblia y la tradición adquieren un carácter secundario por comparación con el Espíritu divino con quien cada individuo mantiene una relación inmediata.

La tercera razón se refiere al surgimiento del Estado secular. Este adquirió un carácter cada vez más secular pues tenía que trascender la división existente entre las iglesias. No podía lograr identificarse con ninguna de ellas en particular. En ese momento surgió un problema interesante, claramente expresado por John Locke. ¿Podía existir la tolerancia absoluta? ¿Se puede tolerar a los católicos, por ejemplo, cuando ellos son intolerantes por principio, en especial cuando detentan el poder? John Locke afirma que no se puede. No se debe tolerar a los católicos. Tampoco hay que tolerar a los ateos, en su opinión. Ello se debe a que todo el sistema moral de la sociedad se basa sobre la creencia en Dios como legislador y juez moral. Si desaparece tal creencia, todo el sistema moral desaparece. De manera que vemos los límites básicos que hasta los defensores de la tolerancia deben imponerle.

Analizábamos la tolerancia como uno de los elementos de la actitud de la sociedad burguesa del siglo dieciocho. Tal actitud encuentra su expresión clásica en los escritos de Locke sobre la tolerancia. Ella halla

su trasfondo en la experiencia del siglo precedente, un periodo de guerras religiosas terribles que casi destruyeron a Europa. Cuando se percibió que ni los protestantes ni los católicos podían obtener una victoria definitiva, tuvo que intervenir el Estado secularizado que no se identificó con ninguno de los grupos beligerantes. Así surgió la tolerancia hacia las distintas tradiciones religiosas a partir de esta experiencia de las guerras de religión crueles y destructoras. Esas guerras siempre son muy sangrientas pues expresan un interés incondicional de una manera determinada y, en última instancia, esa manera asume un carácter último que supuestamente expresa ese interés pero que no es idéntico a él. Ello da como resultado la demonización de la religión en su peor estilo.

Encontramos el mismo fenómeno en nuestro siglo: la lucha de las cuasi-religiones con su tendencia a erradicar por completo al enemigo sobre la base de una fe absoluta e incondicional en las expresiones concretas y particulares de su preocupación última. Las guerras entre el nazismo y el comunismo dentro de los países y entre éstos, así como el espíritu absolutista que recorre la guerra fría entre el humanismo liberal de Occidente y el totalitarismo en algunos países del Este son versiones modernas de este fenómeno. Vemos el horror que resulta de la elevación demoníaca de algo finito a una validez universal. Lo llamo demoníaco porque los individuos y los países se convierten en entidades poseídas y se ven impulsadas a destruir todo lo que encuentran en su camino. Y como esto se hace sobre una base finita, ellos mismos caen, en última instancia, en la autodestrucción. Tal es la dialéctica de lo demoníaco. Lo demoníaco se expresa en primer lugar en el campo de las religiones concretas, entre los católicos y los hugonotes en Francia, y entre los católicos y los protestantes en todo el resto de Europa. Cada bando ignora el hecho de que Dios supera cualquier forma particular en la cual aparezca su manifestación. Resulta comprensible que haya surgido la idea de la tolerancia contra una situación semejante y que el poder secular la haya avalado. En una Europa casi destrozada, el estado secular aportó la salvación del fanatismo religioso y su principio de tolerancia recibió el apoyo de la idea místico-religiosa de la inmediatez de cada individuo ante Dios. Eso es todo lo que diremos sobre la idea de la tolerancia. Ya vimos, por otra parte, que no era una noción ilimitada pues, al menos para Locke, había que excluir a católicos y ateos. A los primeros porque eran intolerantes por principio y a los segundos porque negaban el fundamento religioso de la tolerancia.

Llegamos así a otro rasgo de la vida moral burguesa: la disciplina. Toda la cultura burguesa se basa sobre la represión de aquellos elementos que permitía la sociedad aristocrática de la época feudal. En cierta medida, este sentido de la disciplina moral se remonta al calvinismo. El calvinismo mismo procedía de una ciudad. Ginebra, en la cual el factor disciplinario era esencial. En la sociedad aristocrática, al menos en las clases altas —a pesar de que también aparecía entre los campesinos, como lo demuestran los cuadros de los pintores holandeses del siglo diecisiete— existía una aceptación del gozo en vida, una expresión de vitalidad en las orientaciones más primitivas del juego erótico, la búsqueda de la intoxicación para elevar el sentimiento de vitalidad. También se daba un sentimiento de la belleza en las artes y la gloria de la naturaleza, semejante al de la Grecia antigua. Cuanto más aristocrática era la posición, más posibilidades tenía quien la gozaba de expresar todas las formas de la vitalidad. Los aristócratas no eran sólo los grandes terratenientes sino también los patricios de las ciudades medievales.

La sociedad burguesa negó todo esto. En parte lo hizo en nombre de la religión y en parte —y ambos elementos siempre son interdependientes—, en nombre de las necesidades de la estructura sociológica y económica del orden burgués. Era necesario restringirlo a fin de alcanzar el objetivo de transformar la realidad por el trabajo. Este último exigía disciplina y autocontrol. Todo ello también se relaciona de otra manera con el protestantismo. Este había abolido la forma de ascetismo monástica. El ataque monumental de Lutero y Calvino y todos los reformadores al monasticismo destruyó su estilo de ascetismo como un orden religioso de vida que resultaba válido. Sin embargo, dentro del protestantismo surgió una nueva forma de ascetismo. No se trataba de un ascetismo extramundano, como en el monasticismo, sino intramundano; un ascetismo del trabajo y de los trabajadores que producen los medios técnicos para transformar la realidad al servicio de la humanidad. Max Weber (1864-1920), el gran sociólogo alemán, describió esta forma intramundana de ascetismo protestante.⁸ La idea del reino de Dios, de tanta importancia en el pensamiento calvinista, adquirió la connotación de trabajar para la transformación de la naturaleza en beneficio de la humanidad.

⁸ *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Revista de Derecho Privado.

A la luz de ello, podemos entender cosas tales como la jornada de trabajo de catorce horas, tanto con respecto a los obreros que recibían lo mínimo para subsistir como en relación con los patronos que trabajaban más duro y durante más horas pero recibían los beneficios. Así, el trabajo, la disciplina y el autocontrol formaban el meollo de los principios éticos de la sociedad burguesa. Las formas de la existencia económica de dicha sociedad estaban impregnadas por este ascetismo intramundano en pos del reino de Dios.

Resulta instructivo analizar aquellos casos donde se desintegra esta clase de autodisciplina burguesa. Apenas empieza a desintegrarse, todo el sistema se resquebraja. Contamos con investigaciones económico-históricas de la Alemania del siglo diecinueve que muestran lo que sucede con el triunfo gradual de la sociedad burguesa. Ese triunfo se atrasó en Alemania pues este país permaneció bajo el poder feudal durante mucho más tiempo que Francia, Inglaterra, Holanda y Bélgica. No obstante, hacia fines del siglo diecinueve la burguesía también triunfó en Alemania. Allí se puede ver el funcionamiento de la siguiente ley sociológica, a pesar de que tales leyes jamás son estrictas pues la libertad humana puede cambiarlas. En primer lugar, por lo general los iniciadores de las grandes corporaciones y empresas estaban sujetos a una estricta disciplina de trabajo. En la segunda generación persistió esta disciplina, pero ya sobre una base mucho más lujosa. Luego, los de la tercera generación, que gozaban de un nivel de vida muy superior, se convirtieron en farristas. En Alemania, buscaron los lujos de la vida, expresando formas de vitalidad tanto sensuales como artísticas. Podían coleccionar pinturas o construir grandes mansiones. Esta ley de las tres generaciones que permite analizar la sociedad burguesa muestra que cuando ya no se ejerce la represión y cuando existe, al mismo tiempo, una forma ascética de dedicación al trabajo, se empiezan a desintegrar los pilares de esa clase de sociedad.

4. *Su sentimiento subjetivo*

Una de las palabras que encontramos con mayor frecuencia en la literatura del siglo dieciocho es "lágrimas". Todo el mundo llora; llora en el éxtasis de la desesperación o la felicidad. Siempre que se describen escenas felices, alguien llora; no pueden evitarlo. ¿Qué significa esto? Era el siglo de la razón, y sin embargo, existía el sentimentalismo ¿Cómo se relacionan entre sí? Hay una alianza de dos polos. La gente

lloraba por todo aquello que permanecía después de la actualización de los principios de la razón. El racionalismo afirma que hay que excluir de la racionalidad los elementos emocionales. Las emociones resultan inadecuadas para lo serio de la vida, tales como la producción y la comercialización de la industria burguesa. De manera que cuando se excluyen las emociones de la razón y no se las sujeta a criterios lógicos, pierden todo freno y terminan en toda especie de emocionalismos incontrolados. Esto también sucede en los seres humanos del siglo veinte. Algunas personas que son racionalistas a ultranza en el campo del pensamiento caen en un emocionalismo incontrolado en su vida personal. Si el hombre está escindido en dos ámbitos, el racional y el emocional, sus emociones manifestarán una ausencia total de la razón. Cuando se relaciona el emocionalismo con la ignorancia surge una situación peligrosa. Uno de los peligros de los Estados Unidos es todo el emocionalismo ignorante que ha creado la propaganda de la guerra fría pues algún día puede explotar en una dirección indebida y destruir muchas de las instituciones democráticas. Tal es el peligro que presentan todos los movimientos fascistas desde el maccartismo hasta sus formas actuales. También debemos tomar consciencia de que si los filósofos permanecen en sus esferas cerradas del mero análisis lógico de la lógica sin ocuparse de los problemas importantes de la vida, abandonan la realidad de nuestra existencia a movimientos que unen la ignorancia en el emocionalismo.

C. CONFLICTOS INTRINSECOS DE LA ILUSTRACION

Ahora debemos ocuparnos de los conflictos que se suscitaron en el seno mismo de la Ilustración. Es importante conocerlos para comprender el desarrollo teológico correspondiente. Hay conflictos en la Ilustración, y la imagen gris que tenemos de ese período no es exacta. En realidad, se trata de una época mucho más rica de lo que indica esa imagen. De hecho, no habría que considerar ningún período histórico, como monolítico. Si pensamos en el Renacimiento y creemos que todo campesino del sur de Bavaria era un portador del período renacentista del siglo dieciséis, imaginamos algo por demás ridículo. Únicamente unos pocos miles de personas en toda Europa produjeron el Renacimiento. No obstante, esa gente era consciente de la situación y se convirtió en líder intelectual del futuro. De manera que ni el Renacimiento ni ningún movimiento posterior fue monolítico.

Durante toda la época de la Ilustración existieron movimientos subterráneos. Los llamamos así porque en muy pocos casos emergieron con claridad a la superficie y se rebelaron contra la situación imperante. Sin embargo, estos movimientos de reacción nunca ejercieron un dominio absoluto. Jamás lograron evitar la victoria final de la burguesía, fuera en la vida intelectual o en la económica, que fue la de mayor importancia dentro de la sociedad burguesa, sea en las revoluciones políticas o en las consecuencias religiosas. No superaron la actitud optimista y progresivista de la Ilustración. A pesar de ello, estaban allí e hicieron su aparición cuando la burguesía triunfante experimentó conflictos internos, preparando el camino para la situación del siglo veinte. También debemos mencionarlos en razón del papel fundamental que desempeñaron en las discusiones teológicas posteriores.

1. *Pesimismo cósmico*

En primer lugar desco mencionar el trasfondo de pesimismo cósmico que prevaleció durante toda la Ilustración. Se trataba de una reacción a acontecimientos naturales de proporciones catastróficas. ¿Cuál fue la actitud de los teólogos del siglo dieciocho? Fue lo que yo llamaría un optimismo teleológico. *Telos* significa propósito u objetivo en griego. Existía un optimismo básico con respecto al propósito divino en la creación del mundo. ¿Cuál fue el propósito de Dios? Hacer el universo de manera tal que todas las cosas operarían al unísono para el bien del hombre. Las descripciones de la sabiduría divina hechas durante la Ilustración siempre presentaban a Dios como un técnico maravilloso que construyó la mejor de las máquinas para la gloria y el bienestar del hombre. Para ello creó el Sol y la Luna. Se ocupó de que el Sol no brillara de noche a fin de que el hombre pudiera dormir. En cada cosa insignificante se veía la sabiduría y la bondad de Dios al crear el mejor mundo posible para los fines del hombre. Todo era teleológico y tenía un propósito para la raza humana. ¿Qué razón podía haber para no ser optimista, creer en el progreso y gozar de todo lo que Dios había creado para el bien del hombre en su sabiduría?

Sin embargo, sucedió algo. Fue el terremoto de Lisboa a mediados del siglo dieciocho que mató a una buena cantidad de gente. Comparado con los horrores del siglo veinte, quizá eso no significa mucho para nosotros. En aquella época, en cambio, cuando había menos

seres humanos y una cultura superior, es decir, una valoración mayor del hombre, se presentó como un golpe tremendo. El terremoto mató seis mil personas. Fue una catástrofe de dimensiones inimaginables en una época que consideraba que Dios había creado el mundo con el propósito de servir al hombre. Este acontecimiento fue responsable, en parte, de la disminución del optimismo y el progresivismo del siglo dieciocho. También simbolizaba de manera dramática lo que todos saben que puede suceder en cualquier momento pero que puede disimularse con facilidad.

Es interesante comprobar en qué medida se sintieron conmovidos los filósofos. Se trata de un acontecimiento que ejerció una gran influencia sobre Goethe (1740-1832) en los primeros años de su vida. Fue después de este terremoto cuando Voltaire (1694-1778), el representante clásico de la Ilustración francesa, escribió esa novela profundamente pesimista, *Candide*, que termina aconsejando a los hombres que se recluyan en su jardín y se alejen de los horrores de la historia universal.

Estas cosas no pudieron inhibir el progreso continuo de la sociedad burguesa de la cual luego surgieron las ideas evolucionistas del siglo diecinueve. Sea como fuere, este pesimismo estaba latente y podía emerger a la superficie con un movimiento filosófico de envergadura, como sucedió en el último Schelling (1775-1854) y en Schopenhauer (1788-1860). No obstante, la filosofía predominante durante la Ilustración era fundamentalmente optimista y su expresión más clásica aparece en el principio de la teodicea de Leibniz. La palabra "teodicea" procede de dos palabras griegas: *theos*, Dios y *dike*, justicia. De manera que teodicea significa "justificar a Dios por los males del mundo".

Sin embargo, la teodicea de Leibniz era mucho más profunda que el uso que hizo de ella la filosofía optimista de la Ilustración. Su idea era que si Dios quería crear un mundo finito, no podría superar los límites propios de la finitud. Dios debía aceptar estos límites de la finitud y las distintas clase de males que ella implica. Era un riesgo que tenía que correr. Suponiendo entonces que Dios crearía un mundo, sería —tal como es el nuestro— el mejor de los mundos posibles. Esta frase se convirtió en una metililla y cuando las reacciones pesimistas adquirieron fuerza, se la usó de manera irónica. Miren a Lisboa y las seis mil personas muertas; ¿quién hablará del mejor de los mundos? Esa fue la reacción. Por supuesto que era injusto para con una

gran filosofía. Eso es algo que suele suceder. Lo mismo pasó con Hegel. Lo que Leibniz quiso decir, en realidad, no fue que todo el mundo era bueno sino que si tiene que haber un mundo, entonces es el menos malo o el mejor mundo posible, pues Dios no puede hacer un mundo finito que sea bueno en términos absolutos. Es decir que la finitud implica la necesidad del mal.

Este problema filosófico fundamental se reflejará en todos los teólogos del siglo diecinueve. Se ocuparán del problema de la teodicea. El mundo que Dios creó es bueno pero como es finito, no puede ser perfecto. La frase de Leibniz se quitó de su contexto, se distorsionó y se la empleó para atacarlo con una ironía amarga.

2. *Vicios culturales*

Otra pregunta: ¿Cómo se da el progreso en la sociedad burguesa? Algunos filósofos de la Ilustración, especialmente Rousseau (1712-1778), vieron en ello una paradoja interesante. En su primer libro⁹ Rousseau se ocupó de la siguiente pregunta: ¿Han contribuido las ciencias y las artes de manera positiva a la moral de la sociedad? La Academia de Ciencias formuló la pregunta en un concurso literario y Rousseau obtuvo el premio. La pregunta misma insinuaba que había surgido cierto escepticismo con respecto a la gloria de la civilización entre los intelectuales de la sociedad francesa. La respuesta de Rousseau fue que las artes y las ciencias no habían hecho ningún aporte a la moral o la felicidad de la humanidad. Lo que sí hacen es aumentar la inmoralidad, no en el sentido estrecho con el cual solemos emplear el término sino en la acepción más amplia del desarrollo ético y la sensibilidad o, antes, sus contrarios, el desarrollo antiético y la insensibilidad.

Rousseau sostuvo que en el nuevo estado de la sociedad, el aumento del placer de unos pocos se ha convertido en la base de la miseria de la mayoría. No pensaba únicamente en la sociedad burguesa sino en todo el desarrollo de la civilización, desde los tiempos primitivos. El adelanto de las ciencias y de la productividad técnica ha producido una división mucho más aguda dentro de la sociedad entre el "tener" y el "no tener" por comparación con los periodos anteriores. La época anterior se convierte en el "paraíso perdido" para Rousseau

⁹ *Discours sur les sciences et les arts* (1750).

y la cultura supuestamente progresista se convierte en el estado negativo. Toda esta situación fue provocada por la instauración de la propiedad privada, algo que no existía en la época anterior. Así, Rousseau presentó una descripción elocuente de la situación económico-política del siglo dieciocho antes de la Revolución Francesa: por un lado, lujos y holgazanería; por el otro, explotación y miseria. De manera que cuestionó la creencia en el desarrollo progresivo de la moral a lo largo de la civilización. ¿Es bueno el progreso cultural? ¡No! ¿Es la sociedad progresista moderna, con sus artes y ciencias, mejor que el estado natural de los salvajes, como se los llamó más adelante? Y muchos respondieron ¡No! con Rousseau. Por lo tanto, volvamos al estado primitivo de la naturaleza.

En estas opiniones Rousseau demostró ser un profeta por partida doble. En sus escritos políticos fue el padre de la Revolución Francesa y el vocero de la sociedad burguesa. Nadie preanunció la Revolución Francesa con tanta fuerza y representatividad como Rousseau. Sin embargo, con su actitud crítica hacia el progreso dentro de la civilización, se convirtió en el predecesor del Romanticismo, el período que siguió a la Ilustración y que luchó para superarla. Lo interesante es que Rousseau representaba a ambos a la vez. De hecho, los grandes realizadores de la Ilustración fueron al mismo tiempo sus superadores. Tenemos a David Hume en Inglaterra, a Emanuel Kant en Alemania y a Rousseau en Francia. En cuanto grandes representantes y realizadores de la Ilustración también fueron, hasta cierto punto, sus superadores. De manera que nos hemos ocupado de los conflictos intrínsecos de la Ilustración. Resulta especialmente evidente en Rousseau. El padre de la Revolución Francesa fue a la vez el predecesor del Romanticismo.

3. *Vicios personales*

Luego surgió otro problema. Si tenemos una sociedad de intercambio económico que depende de la venta y la compra, sucede que resulta necesario provocar el deseo en el hombre para posibilitar esa compra y venta. Así fue como se desarrolló el principio antipuritano en el seno de la Ilustración y de la disciplina burguesa. Si todo el mundo trabaja y nadie compra y usa los productos industriales, al poco tiempo no habrá más trabajo y se derrumbará el sistema. De manera que no sólo es bueno sino fundamental hacer nacer en la

gente el deseo de poseer bienes. El resultado de ello fue la introducción del principio del placer como dinámica en la sociedad burguesa por oposición al principio calvinista y burgués del trabajo con su carácter ascético. Si lo expresáramos en una fórmula diríamos que los *vicios privados son bienes públicos*. Veremos cómo Mandeville expresó esto en Inglaterra.

Debemos hacer una referencia al supuesto filosófico de la ética del eudaimonismo que se desarrolló después del período ascético de la sociedad burguesa. Solemos emplear la palabra "materialismo". Hoy se la usa en la propaganda de la guerra fría pues se considera que los comunistas son materialistas. Quiénes usan el término en publicidad no se toman el trabajo de preocuparse por su significado; si lo hicieran, su pasión por la publicidad podría disminuir y eso sería una pena. Sin embargo, dadas las características de nuestro trabajo, debemos tratar de descubrir el sentido correcto de la palabra materialismo.

Hay muchas formas diferentes de materialismo. El materialismo marxista, por ejemplo, es muy diferente del materialismo francés del siglo dieciocho. Este último es una especie particular, un materialismo ontológico o metafísico. Esta fue una de las ideas contra las cuales luchó Marx con mayor pasión. Hubo un filósofo del siglo dieciocho, sin embargo, que vale la pena estudiar porque hasta el momento actual la ética teológica se ha empeñado con ahínco en luchar contra ideas como las suyas. Su nombre es Helvecio (1715-1771). En latín, la palabra significa "suizo". Era francés y fue un representante del materialismo. Sostenía que el único principio por el cual actúa el hombre es el amor a sí mismo. No se empeña en analizar este amor pero en esencia significa que nadie desea los objetos por sí mismos. La psicología de Helvecio era que cada uno ama las cosas por su propio placer. No hay fundamento alguno para afirmar la existencia de una conciencia moral que distingue entre el bien y el mal. La conciencia es el resultado del castigo. De manera que formuló la tesis siguiente: "El remordimiento comienza donde termina la impunidad". Ello significa que uno se arrepiente por lo que ha hecho únicamente si recibe un castigo; si no es castigado, no hay remordimiento. Desde el punto de vista psicológico esto es en gran medida exacto, pero no es verdad siempre ni en principio. Según Helvecio, los hombres más grandes son aquéllos que experimentan las mayores pasiones y tienen el poder de satisfacerlas. Inclusive si todos fueran iguales en cuanto a la educación, las oportunidades y el talento, persistiría la diferencia en el

terreno de las pasiones. Este poder de la pasión haría toda la diferencia.

Este elemento de poder es uno de los factores subyacentes más importantes durante la Ilustración. En gran medida, se lo reprimió y se lo mantuvo oculto. Maquiavelo (1469-1527) era tabú en el siglo dieciocho igual que en los dos anteriores: no porque estuviera equivocado sino porque quienes seguían sus principios reprimían su teoría. Toda forma posible de poder estaba permitida, incluyendo el envenenamiento y el asesinato. Se recurría al consuelo ideológico de que era bueno para el Estado. Todos los políticos seguían a Maquiavelo pero nadie expresaba abiertamente las ideas de ese autor. Cualquiera que lo hubiera hecho, hubiese debilitado su propio poder. Sólo es efectivo cuando se lleva a cabo sin mencionarlo. De manera que la lucha por el poder fue un elemento subyacente muy concreto durante el siglo dieciocho. En el siglo siguiente apareció un filósofo que hizo lo mismo que Maquiavelo, no de manera político-diplomática, sino de forma metafísica más universal. Fue Federico Nietzsche con su idea de la "voluntad de poder". Nietzsche desenmascará a la Ilustración y sacó a luz este elemento de poder. Fue uno de los principales precursores de la filosofía existencialista del siglo veinte.

Por supuesto, que sobre esta base se negó la religión. El poder del sacerdote se basa en la credulidad tonta de las masas. Nietzsche también tuvo que negar la Iglesia pues condenaba la pasión como un pecado. Para él, en cambio, las grandes pasiones son las que logran más cosas. Las virtudes fundamentales y auténticas que en última instancia logran más cosas para todos, son virtudes de la pasión. La religión contradice estas pasiones y placeres que son accesibles a todos. La religión exige la represión; por lo tanto, abandonemos la religión.

4. *El progreso basado en la inmoralidad*

A partir del trasfondo de la Ilustración surgió un naturalismo demoníaco pero éste sólo pudo salir a la superficie hacia fines del siglo dieciocho. Una buena parte de ese naturalismo se expresaba en ideas sexuales. En Inglaterra encontró una expresión más filosófica: El progreso se basa sobre la inmoralidad, sobre la negación de los principios éticos. Esta idea también estaba presente en Helvecio pero fue Bernardo de Mandeville (1670-1733) quien le dio expresión filosófica. Igual que la teoría económica de Manchester, sostuvo que, en

razón del intercambio económico, es mejor para toda la sociedad que cada uno siga sus propios instintos de placer. El progreso depende de aquellas personas que sienten un gran deseo de lujo y que pueden comprarse artículos lujosos. Si recordamos que estas ideas se desarrollaron en el terreno del puritanismo inglés que había reprimido el placer durante mucho tiempo, percibiremos el conflicto intrínseco que acarrea la glorificación de la búsqueda del lujo a partir de las necesidades económicas. Si se eliminaban los grupos que gozaban el lujo, se derrumbaría todo el progreso social. Si se negaba el privilegio y, la posición social, se retrasaría la economía. De manera que se formuló el juicio de que los vicios particulares de aquellos individuos poderosos que deseaban el lujo, la gloria y adquirir una posición social encumbrada eran las fuerzas que mantenían en movimiento a toda la maquinaria de la sociedad capitalista.

Si estudiamos todos estos elementos, comprobaremos que la sociedad del siglo dieciocho no era una entidad monolítica desde ningún punto de vista. Aquellos problemas que nosotros conocimos bajo el rótulo del análisis existencialista del predicamento humano, formaban parte del trasfondo de la Ilustración y estaban listos para salir a luz en el futuro.

CH. LOS EJECUTORES Y LOS CRITICOS DE LA ILUSTRACION

Ahora nos ocuparemos de los tres hombres que mencionamos antes como ejecutores y superadores de la Ilustración: Rousseau, Hume y Kant.

1. *Rousseau, la Revolución Francesa y el Romanticismo*

No creo que deba explayarme más sobre Rousseau en tanto padre de la Revolución Francesa. Sus principios condujeron a la revolución en Francia y los Estados Unidos. Eran los principios de la razón natural. Fue el uso de la razón crítica, según mi denominación, cuya fuente última se encuentra en los estoicos, lo que convirtió a Rousseau en el filósofo de la Revolución Francesa. Fue la aplicación del principio de armonía: la voluntad de la mayoría es la verdadera voluntad de la sociedad y la que más la beneficia. Sin embargo, también encontramos el otro concepto de naturaleza en Rousseau. Quizá recuerden que mencioné dos conceptos de naturaleza: el material y el formal. El primero se refiere a la naturaleza que está fuera del hom-

bre, pero incluye su cuerpo físico. El concepto formal se refiere, por ejemplo, al espíritu natural del hombre. En su condición de padre de la Revolución Francesa, Rousseau empleaba el concepto formal de naturaleza cuando identificaba a ésta con la razón. Derivaba su noción de lo natural o lo racional de la idea de un estado original paradisíaco de la humanidad, el estado de comunismo original. No usó la palabra "comunismo" sino que hablaba de la "ausencia de propiedad privada" entre los salvajes. La naturaleza existía en una forma prerracional, en la forma de una comunidad natural de todos los seres juntos: una ecología producida por la naturaleza, como se la llama hoy, en la cual el hombre forma parte de toda la naturaleza. Esta idea se veía reforzada por el sentimentalismo al cual hice referencia antes, ese anhelo de volver a la naturaleza. Todo esto se encuentra ejemplificado en Versailles donde se construyó el Petit Trianon para jugar al pastor y la pastora. Es una mezcla de frivolidad y deseo de escapar de la civilización. Estos edificios impresionantes expresan las ideas de Rousseau. Se nota una combinación extraña entre ambos conceptos de razón. Por un lado se encuentra la razón crítica que sentó las bases de la filosofía revolucionaria de la Revolución Francesa, así como de algunos de los principios fundamentales de la Constitución de los Estados Unidos. Pero junto con eso, está el deseo romántico sentimental que tiende a la naturaleza exterior al hombre en la cual, según su opinión, se encarna lo "natural" desde miles de años antes del comienzo de la civilización. Con este segundo aspecto del pensamiento de Rousseau, el Romanticismo del período siguiente conquistó a la filosofía de la Ilustración que subyacía en la Revolución Francesa. Así es como encontramos en Rousseau tanto la realización como la superación del principio de la razón durante el siglo dieciocho.

2. *Hume, la Historia de la Religión y el Positivismo*

Ahora llegamos al segundo pensador en quien veo la ejecución y la superación de la Ilustración. Se trata de David Hume en Inglaterra (1711-1776). Las tendencias de la Ilustración que encuentran su expresión clásica en John Locke llegan a su fin en Hume. En su epistemología crítica la confianza de la Ilustración en sus principios racionales. Minó la certeza de la creencia en la validez de lo que hemos llamado los conceptos intuitivo y crítico de la razón. Junto con ello, minó los fundamentos metafísicos de la ley natural de la cual dependía la Ilustración.

Los conceptos religiosos principales de la teología de la Ilustración eran Dios, la libertad y la inmortalidad. Hume los minó por medio de su escepticismo epistemológico fundamental. Representó una forma de criticar la certeza racional de la Ilustración que significó un golpe mortal para Inglaterra. Hume derrotó el gran intento del hombre moderno por ocuparse de todos los problemas de la vida sobre la base de la razón en sus distintos sentidos. En este aspecto, se lo puede ver como un punto de partida importante para lo que la filosofía moderna llama positivismo.

La burguesía había conquistado a sus enemigos en el curso de varias revoluciones y ahora acrecentaba su posición de poder. Si aquellos principios que le sirvieron para adquirir poder continuaban vigentes en esta nueva situación, podían convertirse en una amenaza para la misma burguesía. Por lo tanto, se reemplazó la razón crítica por una aceptación positivista de la razón que observa y calcula. Esto significa el gran cambio de la pasión crítica de los grandes pensadores de la Ilustración al positivismo de la filosofía nominalista en la época moderna. ¿Qué significa el positivismo, después de todo? Significa aceptar lo que se da de manera positiva como tal, observarlo y describirlo sin tratar de criticarlo o de elaborar un sistema constructivo a partir de ello. De manera que en Hume encontramos el gran cambio que adquirió importancia para Europa a través del impacto que causó sobre Kant.

Esta nueva orientación resulta significativa para la situación de los tres países que lideraban el desarrollo filosófico moderno: Francia, Gran Bretaña y Alemania. En la Francia de Rousseau encontramos a la razón en lucha contra la tradición hasta la Revolución Francesa. Francia era católica y la Ilustración se nutría, en parte, de la actitud crítica de la masonería. Hasta el día de hoy la mentalidad francesa se divide entre aquéllos que siguen a la Iglesia Católica y aquéllos que luchan contra ella. Las grandes controversias de principios de siglo entre la Iglesia y el Estado francés, su separación radical en todo sentido y la división interna de todo el país sólo se pueden comprender sobre la base de las ideas dominantes durante la Ilustración que entraban en conflicto con el sistema autoritario de la Iglesia de Roma y no sólo con su autoridad sino también con el contenido que expresa. En los últimos cincuenta años de historia francesa no se han manifestado muchos síntomas que sugieran que exista la posibilidad de

superar este conflicto con una síntesis. Esa es la situación que impera en Francia hasta este momento.

La situación británica está determinada por la actitud positivista de Hume. Este autor nunca atacó a la Iglesia establecida pero no dejó de atacar la creencia de que se la puede justificar por medio de la razón. Desde el punto de vista de la razón, existió un escepticismo profundo con respecto a todos los símbolos del cristianismo pero sin ese ataque extremo y cargado de odio que se dio en Francia. Tal es la característica de la realidad inglesa hasta hoy. Encontramos allí dos actitudes que no se enfrentan abiertamente sino que corren paralelas casi sin tocarse. Por un lado, está la Iglesia establecida con todas sus tradiciones y símbolos, vigilados por la reina, símbolo del imperio, del pasado, pero carente de poder real. Por otro lado, está la mayoría de la intelectualidad que sigue su propio camino sin atacar a la Iglesia establecida pero sin unirse tampoco con ninguno de sus símbolos tradicionales. No se intenta hacer ninguna síntesis. Esa es la razón por la cual la contribución de la Iglesia establecida de Gran Bretaña a la teología sistemática es prácticamente inexistente. Por algún motivo, no se puede decir lo mismo con respecto a la Iglesia escocesa. El catolicismo francés, en cambio, en especial en algunas de sus obras apoloéticas, hizo un gran aporte a la teología. Lo mismo sucedió con la teología alemana del siglo diecinueve en razón de su necesidad urgente de hallar una síntesis.

En este momento sucede algo interesante en Inglaterra. He tomado consciencia de ello hace poco pues de alguna manera estoy involucrado. Apareció un libro del Obispo John Robinson de Woolwich que lleva por título *Sincero para con Dios*.¹⁰ El Obispo Robinson desarrolló allí pensamientos teológicos surgidos a partir de la situación alemana y que intentan encontrar una respuesta a los conflictos entre la tradición religiosa y la mentalidad secular moderna. Robinson hace varias referencias a mi propio trabajo así como al de Bonhoeffer, el teólogo asesinado por los nazis que escribió cartas desde la prisión.¹¹ En estas cartas, Bonhoeffer se ocupa del mismo problema del que me he ocupado yo en todos mis libros: el problema de encontrar una solución a los conflictos entre la tradición religiosa y la mente moderna. Las afirmaciones de Robinson provocaron gran resistencia pues

¹⁰ Robinson, John, *Sincero para con Dios*, Ariel, 1967.

¹¹ Bonhoeffer, Dietrich, *Cartas desde la prisión*, Ediciones del Nopal, Ariel.

minaban el tradicionalismo de la Iglesia. Esta última nunca se ocupó con seriedad del problema de hallar un punto de unión entre la tradición y la mente moderna, ni en señalar la importancia de los símbolos tradicionales para el hombre moderno. De manera que este libro produjo un gran escándalo dentro de la Iglesia. Por supuesto que la tradición británica incluye algunas excepciones; tal el caso del arzobispo Temple quien intentó incorporar algunas de las ideas fundamentales de la teología del resto de Europa. Sin embargo, en términos generales, el rasgo característico de la situación británica es la negativa a sacrificar la seguridad de su tradición fundada en la liturgia en beneficio de un pensamiento teológico radical. Por lo tanto, ni siquiera ha ofrecido respuesta a los interrogantes implícitos en la existencia del hombre moderno.

3. *Kant, religión moral y mal radical*

Debo concentrarme ahora en Alemania. Este país ha hecho más que cualquier otro por la teología protestante durante los siglos diecinueve y veinte. Es evidente que debo incluir a Suiza pues pertenece a la misma situación tanto desde el punto de vista lingüístico como teológico. Karl Barth, por ejemplo, fue profesor de teología en Alemania durante muchos años antes de regresar a Suiza.

Quien hizo un aporte fundamental a la teología del siglo diecinueve quizá en mayor medida que Hegel o Schleiermacher, fue Kant (1724-1804). Es la tercera de estas grandes figuras que ejecutaron y superaron la Ilustración.

Kant siguió a Hume en su crítica epistemológica de una filosofía que parte del supuesto de que las ideas religiosas de Dios, la libertad y la inmortalidad se pueden establecer mediante argumentos racionales. Tal cosa resulta imposible por la razón elemental de que el hombre es un ser finito. La mente finita no puede alcanzar lo infinito. Durante los siglos diecinueve y veinte casi todos aceptaban esta crítica como un presupuesto. No se podrá encontrar ningún teólogo que no la haya aceptado, o modificado, y que no haya intentado salvar lo que quedaba por rescatar de la teología natural después del profundo ataque de Kant. Hasta una persona como Karl Barth, con profundas raíces en la tradición clásica, ha aceptado por completo la crítica kantiana a la teología natural.

La base de dicha crítica es la doctrina kantiana de la estructura categorial de la mente humana. Las categorías del pensamiento y las formas de la intuición, el tiempo y el espacio, conforman la estructura de la finitud humana. Por esta razón, dichas categorías sólo son válidas para el entendimiento de las interrelaciones de las cosas finitas. Si uno trasciende las cosas finitas y sus interrelaciones, las categorías de causalidad, sustancia, cantidad y cualidad, etc., ya no son válidas. La consecuencia inmediata de ello es que ya no se puede postular a Dios como causa primera o sustancia universal. Estas categorías son válidas para los cálculos físicos o científicos; deben tomarse como supuestos. De hecho, todo el mundo las presupone. Hasta Hume las da por supuesto en la crítica que hace de ellas. A pesar de eso, no se puede ir más allá de ellas. La categoría de causalidad, por ejemplo, es una descripción de la interrelación de experiencias finitas. El tiempo es la forma principal de la finitud por su carácter transitorio, por la imposibilidad de fijarlo en un momento. Si se fija ese momento, el tiempo ya ha desaparecido. Si no se usan las categorías en el reino de los fenómenos, aquellas cosas que aparecen en el tiempo y el espacio, no se las puede usar para nada. Ello significa que resulta imposible hacer uso de los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad en términos de la estructura racional, como pretendía hacer la teología racional.

Esta crítica es tan fundamental y extrema que se ha llamado a Kant el destructor de toda la teología racional de la Ilustración. No obstante, implica algo más. La primera conferencia filosófica a la cual asistí la pronunció Julio Kaftan (1848-1926), el teólogo sistemático de la Universidad de Berlín. Yo debía tener dieciséis años y estaría aún en el *Gymnasium*. En Alemania no hay una etapa intermedia entre la escuela secundaria y la universidad. Uno estudia en el *Gymnasium* hasta los dieciocho años y de allí pasa a la universidad. Quédé deslumbrado por esa conferencia y jamás la olvidé. Era algo muy sencillo pero resultaba fascinante y contenía una buena medida de verdad. En aquella época, Kaftan era la autoridad principal de la escuela de teología kantiano-ritschliana. Afirmaba que hay tres grandes filósofos y tres grandes grupos cristianos: El griego ortodoxo, cuyo filósofo es Platón, los católicos romanos, cuyo filósofo es Aristóteles y los protestantes, cuyo filósofo es Kant. Ahora bien. Esto resultaría muy interesante por sí mismo pues en el movimiento ecuménico actual Platón, Aristóteles y Kant pueden unirse en una discusión celestial. Sea

como fuere, ¿sobre qué base se puede aseverar que Kant es el filósofo del protestantismo? El verdadero fundamento es el hecho de que fue el filósofo que vio con mayor claridad y agudeza la finitud del hombre y su incapacidad de romper los límites de esa finitud para llegar a aquello que la trasciende, es decir, al infinito.

Su doctrina de las categorías y del tiempo y el espacio como estructura de la mente humana, estructura que construye el mundo de lo finito para el hombre pero más allá de la cual éste no puede ir, es lo que da a Kant una cierta clase de humildad hacia lo real. Esta humildad también se encuentra en la filosofía empírica que acepta los fenómenos dados empíricamente. En Kant, sin embargo, cala mucho más profundo existencialmente que en la filosofía empírica común.

Somos finitos, por lo tanto, debemos aceptar nuestra finitud. La idea protestante de que sólo podemos llegar a Dios por medio de Dios, que únicamente la gracia puede vencer la culpa, el pecado y nuestra enajenación de Dios y no nosotros mismos ni alguna obra buena que hagamos; esta noción también se puede extender al campo del pensamiento. No podemos llegar a Dios ni siquiera en el terreno del pensamiento. El debe llegar hasta nosotros. Este fue un cambio fundamental ante la arrogancia metafísica de la Ilustración que creía en el poder de la razón — en sus diferentes formas — para poner al hombre en la presencia inmediata de lo divino. Ahora los hombres estaban dentro de una prisión. Kant había ubicado al hombre en la prisión de la finitud. Todos los intentos de evadirse — propios del misticismo y el racionalismo — son vanos. Lo único que podemos hacer es aceptar nuestro carácter finito. Sin duda alguna, en este sentido Kant representa en gran medida la actitud del protestantismo.

¿Pero era únicamente eso? ¿Acaso el hombre no es más que un ser finito? ¿Puede la filosofía hablar siquiera de la finitud si no hay un punto donde el hombre la trasciende? Los animales son finitos, pero no lo saben. No están por encima de la finitud en ningún momento. Luego Kant escribió su segunda crítica, la crítica de la razón práctica. Se ocupó de la idea del imperativo moral. Lo llamó imperativo categórico rico o incondicionado. Aquí hay un salto, no en el campo del pensamiento teórico sino en términos de la experiencia de la orden incondicionada del imperativo moral. El salto no llega hasta Dios. Kant propuso un argumento a favor de la existencia de Dios que cae bajo su propia crítica y que nunca fue realmente aceptado. Sin embargo, mos-

tró algo: que en la estructura finita de nuestro ser hay un punto de validez incondicionada. Este punto es el imperativo moral y la experiencia de su carácter incondicionado.

De manera que no tenemos certeza alguna sobre Dios, la libertad o la vida eterna pero poseemos la certeza de pertenecer a algo incondicionado que podemos experimentar como tal. Es evidente que Kant no pensaba en los contenidos particulares del imperativo moral. Tenía la formación suficiente en cuanto a la etnología como para conocer las enormes diferencias de contenido del imperativo moral entre las distintas culturas. Pero la forma determinante de este imperativo, su carácter incondicionado, es independiente de cualquier contenido particular. De manera que lo que da a Kant el sentimiento de un salto hacia aquello que trasciende la prisión de la finitud en la cual la razón teórica instauró a la mente humana no es el contenido del imperativo moral sino su forma radical.

En la filosofía kantiana apareció otro elemento que sorprendió a sus contemporáneos, inclusive a aquéllos que, como Goethe, habían superado la Ilustración.

La orden incondicionada del imperativo categórico nos es dada. Sin embargo, nosotros, que vivimos en el tiempo y el espacio no la hemos incorporado a nuestra voluntad real. A pesar de que es nuestra voluntad esencial, aquello que hace que nuestra voluntad sea la verdadera, nuestra voluntad real está pervertida. El principio de acción o la máxima (según terminología de Kant) de acuerdo con la cual actuamos, está pervertida. Llamó a esto el mal radical del hombre. Ahora bien, conviene recordar que el ataque más apasionado de la Ilustración contra el cristianismo se concentraba en la doctrina del pecado original, o del mal radical, como lo llamó Kant, o de la alienación trágica universal, como prefiero llamarlo yo. Mal radical significa que el mal va a la *radix*, palabra latina que significa "raíz". El mal radical indica que en la raíz de la existencia humana hay una perversión de la voluntad esencial del hombre.

La noción de mal radical de Kant fue un pecado imperdonable desde el punto de vista de la Ilustración. Se lo atacó mucho por haber dicho eso. Sin embargo, más tarde lo siguieron muchas figuras que lo profundizaron y lo llevaron hasta las primeras fuentes del existencialismo. Tal el caso del segundo período del filósofo Schelling. Encontramos aquí una desviación muy radical de la Ilustración por parte de Kant. Elaboró estas ideas en su obra, *La religión dentro de los límites*

de la razón, hasta elevarlas a toda una filosofía de la religión. También se podría denominar simplemente teología sistemática. Esta teología sistemática subyace en gran parte de lo que sucede en los Estados Unidos en la actualidad ya que Ritschl y su escuela desarrollaron las ideas de Kant, y Walter Rauschenbusch (1861-1918) y el movimiento del Evangelio Social las transmitieron a la teología estadounidense. Este último movimiento poseía mucho poder hasta los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial cuando recibió el ataque de Reinhold Niebuhr.

Debemos presentar ahora una breve síntesis de las ideas teológicas de Kant. Este autor concibe a la historia como la lucha continua entre el mal, el mal radical y el bien. El principio bueno está presente en la humanidad; es idéntico a la naturaleza esencial del hombre, que es buena. Apareció en el Cristo, quien representa esta bondad esencial del hombre frente a su perversión por parte del mal radical. En el Cristo quedó superada la perversión: se reestableció la unidad entre Dios y el hombre. El triunfo de Jesús sobre el principio del mal es el comienzo del reino de Dios sobre la tierra. La Iglesia es el cuerpo invisible de aquellos que están determinados por la razón esencial y que asumen el poder de reunión con Dios. La transición desde la Iglesia invisible hacia algo muy mezclado en las iglesias empíricas es inevitable. Sin embargo, siempre hay que criticar a la Iglesia a partir de la pauta de la iglesia esencial de la razón pura. Para Kant, esta crítica es muy radical, tan radical que, de hecho, consiste en una negación de la Iglesia empírica. Ve a esta última como un grupo regido por supersticiones y sometido a autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, todo individuo que pertenece a la Iglesia esencial debe tratar de vencer a esta Iglesia visible que destruye la autonomía mediante la autoridad heterónoma y destruye la razón mediante la superstición. Todos deben afanarse, incluyendo a la Iglesia, por superar estos elementos.

El ataque más grave se dirigió contra el gobierno sacerdotal de la Iglesia. Para Kant, éste era el contrario absoluto del gobierno autónomo de la razón. Desde el punto de vista de Kant, había que eliminar todos los elementos de inmediatez entre Dios y el hombre. Ya me referí a ello al hablar de su crítica a los argumentos en favor de la existencia de Dios. Ahora podemos ver que en Kant encuentra expresión un cierto tipo religioso. No deja lugar para la presencia del Espíritu divino en el espíritu humano con sus implicaciones extáticas. Se niega de manera radical la presencia mística de lo divino. La escuela de Ritschl, muy influenciada por Kant, formuló el ataque más radical contra el misti-

cismo que se haya hecho jamás en la historia del cristianismo. Dicha escuela incluye a Harnack, el mayor representante del grupo. Lo que permanece es un tipo consistente de finitud dentro del cual lo único que eleva al hombre por encima de la existencia animal es el imperativo moral. La moralidad le otorga dignidad y la lucha entre el bien y el mal es un combate moral en el cual se niegan elementos como la gracia y la oración.

Supuestamente, la gracia desvaloriza la libertad autónoma del hombre para hacer el bien y el mal. La oración es una experiencia moral de la cual uno se avergonzaría si se lo descubriera sorpresivamente. Tal era el sentimiento fundamental de Kant. Y, por supuesto, el éxtasis en la naturaleza misma, al cual damos el nombre de milagro, es una intrusión en la estructura esencial universal de la realidad. Lo que queda es una filosofía del reino de Dios. Dicho reino es idéntico al establecimiento del hombre moral sobre la tierra. Esta noción no sólo incluye la moral individual sino también la justicia social y la paz sobre la tierra. Kant escribió una obrita clásica sobre la paz eterna que se convirtió en el fundamento de la religión que influyó al movimiento del Evangelio Social a fines del siglo pasado y principios del presente.

Kant escribió una tercera crítica, la *Crítica del juicio*. Allí trató de eludir con sumo cuidado la prisión de la finitud. Sus seguidores durante el período clásico de la filosofía alemana lo interpretaron como una salida. Desde el punto de vista de Kant, sería mejor decir que mejoraba y embellecía la prisión pero no salía de ella, en realidad. Los seguidores, sin embargo, lo vieron como un salto. En su *Crítica del juicio* Kant intentó reunir las dos críticas divergentes de la razón: la razón teórica y la razón práctica. Señaló uniones posibles entre ambas. No obstante, éstas no se pueden afirmar de manera dogmática sino únicamente en términos de posibilidades o, mejor aún, como una visión humana de las realidades sin saber si las realidades corresponden realmente a dicha visión.

En esta *Crítica*, Kant desarrolla su noción de la naturaleza. A partir de ello, se convirtió en el padre de la teoría moderna de la *Gestalt* que se refleja en todas las formas de organismo y en las artes. Kant percibió que en estos dos campos son posibles los juicios: el juicio de que la naturaleza es un organismo en cuanto un todo y en las estructuras orgánicas y el juicio según el cual existe en el arte un fin interior en toda representación de significado. Kant no afirmó que la naturaleza es así de hecho, sino que siempre agregaba una calificación en términos

de un "como si" (*als ob*). Se sintió completamente conmovido por las leyes naturales de Newton, por el enfoque matemático, científico de la naturaleza. No obstante, afirmó que si bien la naturaleza real de la cual debemos ocuparnos es la que corresponde a la física de Newton, podemos considerarla *como si* hubiera estructuras significativas, y *como si* todo el universo tuviera el carácter de una estructura orgánica de esta clase.

Así fue como Kant, con mucho cuidado y restricciones, introdujo un principio que fue tomado por la filosofía romántica como el principio fundamental de su filosofía de la naturaleza, sólo que, en este caso, se eliminó el "como si". Esa es la gran diferencia. Si se parte de los presupuestos de la prisión de la finitud kantiana sólo se puede decir "como si", pero si se puede quebrar esta prisión en varios puntos, se puede decir qué es, verdaderamente, la realidad o la naturaleza. Esa fue la línea divisoria entre la filosofía crítica y la filosofía ontológica posterior.

Así, Kant surge, igual que Rousseau y Hume, como un ejecutor y crítico del Iluminismo alemán. Su grandeza radica en que comprendió la finitud propia de la creatura humana a partir de su protestantismo semipietista. El elemento pietista desapareció, pero el existencialismo y el pietismo tienen muchos puntos en común. Recuerdo el sermón ateo que pronunció Heidegger usando sus categorías pietistas. Sea como fuere, todos los teólogos del siglo diecinueve alabaron a Kant por haber establecido la percepción de la finitud de la creatura humana o como lo expresaríamos hoy, la situación existencial del hombre. Sin embargo, la mente y el alma humana no podían permanecer en este nivel. Por lo tanto, si bien todos los movimientos del siglo diecinueve tenían sus raíces en Kant, tratarían de superarlo. En mis años de estudiante se solía repetir una frase: Comprender a Kant significa trascenderlo. Todos tratamos de hacer algo semejante. A continuación señalaré distintos intentos por parte de la teología de trascender al maestro.

LA REACCION CLASICO - ROMANTICA CONTRA LA ILUSTRACION

Nos hemos ocupado de dos figuras francesas: Voltaire, el representante clásico, y Rousseau, el realizador y vencedor de la Ilustración. Y de dos figuras provenientes de Inglaterra: la personalidad clásica, John Locke, y luego el realizador y vencedor, David Hume. En cuanto a Alemania, he presentado únicamente al realizador y superador de la Ilustración, Kant, pero no me ocupé de la figura clásica, Gotthold Ephraim Lessing.

A. LESSING, LA CRITICA HISTORICA Y EL REDESCUBRIMIENTO DE SPINOZA

Lessing tuvo una mentalidad muy universal. Fue poeta, dramaturgo, filósofo y teólogo. Provocó una de las mayores revoluciones dentro de la historia de la teología protestante cuando, siendo bibliotecario en una pequeña ciudad alemana, editó un libro escrito por un historiador, Reimarus.¹ Reimarus inició esta búsqueda moderna del

¹ Lessing publicó los estudios de Hermann Samuel Reimarus después de la muerte de este último producida en 1768, en una colección titulada *Wolffenbüttel Fragments*. La traducción inglesa lleva por título *The Object of Jesus and His Disciples, as Seen in the New Testament*, compilado por A. Voysey (1879).

Véase también la obra de Albert Schweitzer, *El secreto histórico de la vida de Jesús*, 1967, Siglo Veinte, cuyo título original en alemán es *Von Reimarus zu Wrede*.

Jesús histórico. Lessing, el bibliotecario, publicó algunos de los fragmentos de la investigación llevada a cabo por Reimarus sobre la vida de Jesús aplicando la crítica histórica radical. Su publicación era algo muy peligroso. Reimarus ya había muerto pero su manuscrito estaba en manos de Lessing. Hubo una gran tormenta cuando aparecieron los fragmentos. El pastor principal de Hamburgo, Goetze, trató de defender la ortodoxia apelando a algunos argumentos buenos y otros malos. No obstante, todo el clima intelectual había experimentado un cambio irreversible. A partir de ese momento, ningún teólogo podía enfrentarse con los documentos de la historia de Jesús sin tener en cuenta las preguntas formuladas por Reimarus acerca de la confiabilidad de los evangelios sinópticos.

Así surgió el problema fundamental de la crítica histórica a mediados del siglo dieciocho. La gente de aquella época se sintió sorprendida tal como muchos laicos se sorprendieron en nuestro tiempo cuando se publicaron los rollos del Mar Muerto. Aparte del hecho de que sabemos más sobre la Palestina del siglo uno, la situación fundamental no es muy diferente en lo que concierne a la teología. La valentía que manifestó Lessing al publicar estos fragmentos radicales fue una de las cosas que contribuyeron a su grandeza.

Otro elemento importante sobre Lessing es su expresión clásica del pensamiento progresivista acerca de la filosofía y la religión expuesto en su obra, *The Education of the Human Race* (La educación de la raza humana). Sostenía que la humanidad ha llegado a la edad de la razón. La descripción de la razón como autónoma es muy similar a la idea del gran profeta del siglo doce, Joaquín de Fiore. Este pensador profetizó la venida de una edad del Espíritu divino cuando dicho Espíritu enseñaría a todos directamente y ya no se necesitarían autoridades. Ya me referí a la relación íntima que existe entre esta clase de misticismo del espíritu y el racionalismo. Bien, Lessing es un representante conspicuo de tal unidad. Para Lessing, la edad de la razón es la actualización de la edad del Espíritu. Se refiere directamente al movimiento de Joaquín de Fiore como uno de sus predecesores.

Hay otra idea fascinante que aparece en Lessing, igual que en muchos de los ilustrados de aquella época. Se trata de la idea de la reencarnación de los hombres. La gente que había muerto antes de que apareciera la edad de la razón regresaría a fin de poder participar en la realización de la humanidad verdadera. Esto que se presenta

como una idea muy irracional se usa para responder a un problema muy difícil para todo pensamiento progresivista. Si afirmamos que en algún momento del futuro habrá una edad de la razón, la justicia, la paz, etc., debemos preguntarnos acerca de aquéllos que mueren antes de esa época. ¿Están excluidos de la realización? Si no hay realización trascendente, quedan excluidos. Y, por supuesto, para la gente de la Ilustración no había realización. Al menos no era tan ambigua como en la tradición cristiana. De manera que debían responder en términos de espacio y tiempo. La idea del renacimiento o la reencarnación era la única que podía ayudarlos.

Quizá podemos agregar algo más sobre Lessing. Escribió una obra de teatro, *Natán el Sabio*, que se tradujo y se llevó al escenario con frecuencia. En dicha obra describe el encuentro entre el islamismo, el cristianismo y el judaísmo. El sabio judío es el héroe de toda la obra. El tema es el relativismo de las religiones. Dentro de la historia del cristianismo el encuentro con el Islam fue lo que puso sobre el tapete la cuestión del carácter relativo del mismo cristianismo. En ese momento el cristianismo se hizo fanático pues estaba amenazado. El paganismo no representaba una verdadera amenaza religiosa pero el Islam sí y conquistó la mitad oriental de la cristiandad. Ello planteó el problema de la relación entre esas dos religiones históricas.

Veamos un último punto. En su lecho de muerte, Lessing mantuvo una conversación con el filósofo Jacobi (1743-1819) ² que desempeñó un papel importante en aquella época. Después de la muerte de Lessing, Jacobi afirmó que durante dicha conversación Lessing había reconocido sentir una gran admiración por Spinoza. Según ese relato, Lessing llegó inclusive a llamarse a sí mismo un spinozista. Esto provocó un escándalo. En aquella época los asuntos espirituales se tomaban tan en serio que la idea de que un hombre como Lessing, la gran figura de la Ilustración, hubiera sido un spinozista significaba un golpe muy fuerte. Spinoza era tabú, no sólo para la ortodoxia cristiana y judía —lo habían echado de la congregación judía de Amsterdam— sino también para la Ilustración. Es que la médula del pensamiento de Spinoza, el volcán que yacía por detrás de su sistema geométrico gélido, era el misticismo judío de la Edad Media. Se pueden rastrear

² F. E. Jacobi siguió a Kant en la tarea de quitar la certeza religiosa de la esfera de la razón para llevarla a la fe. Se lo suele citar por haber afirmado que era "pagano con la cabeza, pero cristiano con el corazón".

las raíces históricas de este hecho. Si leemos la ética de Spinoza, no en términos de la validez de sus definiciones y conclusiones dadas *more geométrico* (según la manera geométrica), según sus propias palabras, sino en términos de la pasión subyacente, en términos del objetivo superior propuesto al hombre, es decir, la participación en el amor eterno con el cual Dios se ama a sí mismo, entonces se comprende que es correcto hablar de un volcán místico que se oculta detrás de una superficie geoméricamente congelada.

El resultado posterior fue que cada vez fueron más los que aceptaron a Spinoza. Schleiermacher inclusive compuso un himno a San Spinoza. En realidad fue un "santo" durante su vida en la misma medida en que lo pudo ser cualquier santo católico. Schleiermacher pidió a sus contemporáneos que ofrecieran sacrificio en pensamiento y en sentimiento a este santo que fue un hombre solitario y que en su soledad fue uno de los pensadores más profundos e importantes de todas las épocas. No obstante, todos estos hombres eran kantianos. La revolución copernicana de Kant, según sus propias palabras, había sacudido todos los fundamentos filosóficos. ¿Cómo se podía recibir a Spinoza, entonces, sobre una base kantiana?

B. LA SINTESIS DE SPINOZA Y KANT*

La relación entre Spinoza y Kant se convirtió en el problema filosófico y teológico central. ¿Por qué debía ser algo tan difícil? Bien. Por un lado está el panteísmo místico de Spinoza, según la denominación que ha recibido alguna vez. Se trata de la idea de que hay una sustancia eterna y que todo lo que existe no es más que un modo de esta sustancia. Esta sustancia universal tiene innumerables atributos pero nosotros conocemos dos de ellos, el espíritu y la extensión, como había dicho Descartes, maestro de Spinoza. Esta sustancia única está presente en todas las cosas. Aquí tenemos lo que yo llamaría el principio de identidad. Todo tiene un punto de identidad en la sustancia divina eterna que subyace a todas las cosas. La identidad entre lo finito y lo infinito es total. Este trasfondo místico es lo que explica la fascinación que ejerce la filosofía de Spinoza sobre los pensadores posteriores hasta llegar a nuestros días. Esto se aplica a Goethe que quizá estaba más cerca de Spinoza de lo que estuviera Lessing.

Ahora bien. Contra este sistema místico panteísta se levanta la filosofía de Kant. Esta última acentúa el principio de distancia, el principio de finitud que debe aceptar el hombre, la trascendencia de lo divino más allá del alcance del hombre y fuera de su centro. Este carácter finito del hombre y su incapacidad para alcanzar alguna vez lo infinito es el motivo de todas las críticas de Kant. De manera que todos los seguidores de Kant y toda la filosofía europea enfrentaron el siguiente problema: ¿Cómo unir el misticismo y el principio protestante; cómo unir el principio de identidad, la participación de lo divino en cada uno de nosotros, y el principio de prescindencia, de obediencia moral, sin participación en lo divino.

Mi tesis doctoral versó sobre esta tensión. Se centró sobre un hombre en particular, Schelling, el predecesor, amigo y luego enemigo de Hegel. Intenté descubrir cómo había tratado de resolver Schelling el problema de esta tensión. El título de mi libro era *Mystik und Schuldbewusstsein in Schelling philosophischer Entwicklung*, 1912.³ Aquí se ven estas dos cosas. Se lo puede expresar de manera más abstracta mediante el principio de identidad en relación con el principio de contraste, o inclusive el de contradicción, al menos en un sentido moral. Aquí encontramos los motivos fundamentales para tratar de crear la gran síntesis a partir de Kant. Empezó en parte mientras aún vivía y luego se la desarrolló del todo después de su muerte llegando a su conclusión en Hegel y Schleiermacher. Más tarde se destruyó la gran síntesis, de lo cual fue parcialmente responsable la consigna de "volver a Kant". Dicha consigna significaba que debíamos renunciar al principio de identidad, aceptar la finitud y tener una religión de obediencia moral.

Llamo a esto la gran síntesis de Kant y Spinoza, síntesis que, por supuesto, incluye muchas otras cosas. Es la síntesis del principio de identidad y el principio de prescindencia o contraste. Todos los filósofos del romanticismo, especialmente Schleiermacher, el gran teólogo de la época, se caracterizan por este intento de elaborar una síntesis. Eran teólogos protestantes. Se habían enterado de la destrucción de la teología natural llevada a cabo por Kant; nadie lo dudaba. Por otra parte, provenían de tradiciones místicas. Schleiermacher, por

³ *Misticismo y conciencia de culpa en el desarrollo filosófico de Schelling*, 1912. Este libro no ha sido traducido al castellano.

ejemplo, venía de la tradición del pietismo de Zinzendorf. Todos estos teólogos tuvieron la tarea de unir estos contrarios aparentemente irreconciliables.

A partir de ese momento, y pasando por todo el siglo diecinueve, la fuerza propulsora de la historia de la teología es la tensión entre estas dos cosas. Cualquiera que haga un seminario sobre Karl Barth volverá a ver la protesta contra el misticismo, contra cualquier forma del principio de identidad. Pero también hay teologías que surgen de la unión de Kant y Spinoza.

C. LA NATURALEZA DEL ROMANTICISMO

Antes de ocuparnos de Schleiermacher debemos analizar qué es romanticismo a fin de comprender lo que quiere decir la gente cuando se refiere a dicho autor como un filósofo romántico. Karl Barth, quien siente un profundo desprecio por el romanticismo, ha dicho que todos somos románticos. Eso significa que fue lo suficientemente ecuaníme como para reconocer su propia dependencia con respecto a la gran tradición romántica propuesta a la Ilustración que caracteriza a los siglos diecinueve y veinte.

Antes de referirme a la naturaleza del romanticismo me resultaba necesario, como siempre, hacer una afirmación semántica. Al llegar a los Estados Unidos escuché a Reinhold Niebuhr, mi amigo y colega del Union Theological Seminary. Se refería al romanticismo en términos de lo que yo solía denominar utopía. Se trataba de la idea de una sociedad realizada en el futuro; una sociedad original y justa según los lineamientos de la noción del noble salvaje de Rousseau. Niebuhr lo denominaba romanticismo. En Europa continental nadie se hubiera referido a la utopía como romanticismo si bien es cierto que algunos elementos de Rousseau, tal como el deseo sentimental de regresar a la naturaleza, tenían alguna relación con el romanticismo. A pesar de ello, el romanticismo de los principales países donde apareció, Francia, Inglaterra, Alemania, es realmente algo muy distinto. Me propongo mostrar cuáles son algunos de los elementos que constituyen el romanticismo. Lo haré mediante una pregunta: ¿Qué fue lo que convirtió en románticos a teólogos y filósofos como Schelling, Schleiermacher, Schlegel y Rothe? ¿Qué fue lo que produjo la gran poesía romántica en Alemania? ¿De qué manera influyó el romanticismo sobre la filosofía naturalista de fines del siglo diecinueve representada

por hombres como Nietzsche? Y otro dato que no debe olvidarse es preguntarse qué fue lo que produjo la música romántica en hombres como Schubert y Schumann hasta llegar a Brahms.

1. *Lo infinito y lo finito*

Nuestra primera consideración se refiere a la relación de lo infinito con lo finito. Aquí debemos remontarnos a principios del Renacimiento, a Nicolás de Cusa, un cardenal de envergadura en la Iglesia Católica Romana nacido en 1401 en Cues (Cusa) sobre el Moselle. Es un hombre muy importante a pesar de que se lo conoce mejor en el siglo veinte que en el anterior. Bajo la influencia de la filosofía neokantiana, el siglo diecinueve consideró a Descartes como el fundador casi exclusivo de la filosofía moderna. En nuestro siglo, en cambio, se ha comprendido que necesitamos conocer algo más que el simple creador del método de la filosofía moderna, es decir, Descartes, quien influenció tanto al empirismo como al racionalismo. También debemos conocer al representante de los fundamentos metafísicos de la mentalidad moderna y ese hombre es Nicolás de Cusa.

El filósofo que ayudó a redescubrir a Nicolás de Cusa es Ernst Cassirer,⁴ quien también llegó a los Estados Unidos con la ayuda de Hitler. En mi caso, aprendí muy temprano lo que significaba Nicolás de Cusa por la influencia que ejerció sobre la línea de pensamiento que conduce a Schelling.

De manera muy similar a lo que sucedía con Descartes, este hombre tenía una mentalidad básicamente matemática; sin embargo no empleó su educación matemática en una dirección metodológica sino ontológica. Su principio fundamental era la *coincidentia oppositorum* (la coincidencia de los contrarios), la coincidencia de lo finito y lo infinito. En todas las cosas finitas está presente lo infinito, es decir, aquella fuerza que es la unidad creativa de la totalidad del universo. Y del mismo modo lo finito está presente en lo infinito como una potencia. En el mundo se desarrolla lo divino; en Dios está encerrado el mundo. Lo finito está potencialmente en lo infinito; lo infinito está en lo finito de manera actual. Cada uno está dentro del otro. Expresa esto en términos geométricos diciendo que Dios, o mejor, lo divino, es el centro y la pe-

⁴ Los libros de Ernst Cassirer sobre el Renacimiento y la Ilustración se titulan: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ENEC; *Filosofía de la Ilustración*, 1950, F.C.E.; *The Platonic Renaissance in England*, 1932.

riferia de todas las cosas. Está en todas las cosas como el centro, si bien trasciende todo; pero también es la periferia porque abarca todas las cosas. Están separadas de él y a la vez, él está en ellas.

Es muy interesante notar que Martín Lutero usó fórmulas muy semejantes en sus argumentaciones sobre la presencia de lo divino en los materiales sacramentales del pan y el vino, probablemente sin ninguna relación con Nicolás de Cusa. Es dudoso que Lutero lo conociera pero disponía de fuentes semejantes, a saber, en el misticismo alemán y, en última instancia, neoplatónico. Lutero decía que Dios está más cerca de todas las cosas de lo que las cosas están de sí mismas. Está totalmente en cada grano de arena, pero el mundo entero no puede abarcarlo. Trasciende todo lo finito a pesar de estar en él. De manera que tenemos aquí un desarrollo común y dicho desarrollo subyace a la mentalidad moderna en su preocupación última, por decirlo así, en los principios fundamentales de la interpretación de Dios y el mundo.

Esto significa un cambio enorme con respecto a la noción común de que Dios está en el cielo y únicamente sus poderes activos están en la tierra. Para Nicolás y para Lutero en su faceta mística —misticismo manifiesto al principio y oculto más tarde— uno está dentro del otro. La mentalidad moderna pasa por alto el dualismo estricto de una esfera divina en el cielo y una esfera humana sobre la tierra que se desarrolló en las postrimerías de la antigüedad. Lo divino no está en algún lugar junto al mundo o encima del mundo, sino que está presente en todo lo humano y natural. En algunos aspectos se puede afirmar que el naturalismo moderno surgió a partir de la idea mística de la coincidencia de los contrarios. No era éste un mero enfoque metodológico de la realidad, racionalista o empirista. Detrás de él se encuentra la experiencia de que la naturaleza no está fuera de la realidad creadora, sino que está potencialmente en Dios antes de la creación, en un sentido lógico, no temporal, y que luego, después de la creación, lo divino está en su interior. Esto significa que lo finito no es únicamente finito, sino que en cierta dimensión también es infinito y tiene lo divino como centro y fundamento.

Este principio de la relación entre lo finito y lo infinito es el primer principio del romanticismo del cual depende todo lo demás. Sin él resultan completamente incomprensibles un teólogo como Schleiermacher y el romanticismo mismo.

Permítaseme indicar ahora de manera sintética la línea de pensamiento que viene desde principios del Renacimiento (Nicolás de Cusa)

y llega a los siglos dieciocho y diecinueve. La próxima figura que debemos mencionar es Giordano Bruno (1548-1600), mártir de este naturalismo renacentista. El suyo era un naturalismo extático, no un naturalismo calculador que sometía la naturaleza al análisis y la tecnología. Bruno habló una y otra vez sobre el entusiasmo por el universo y eso fue lo que causó su muerte en manos de la Inquisición. Tal cosa fue posible pues todo el sistema de la autoridad se basaba sobre el principio de la prescindencia, la no participación, el principio de autoridad, de mediación entre Dios y el hombre. No se aceptaba la interioridad mística de Nicolás de Cusa.

Nicolás de Cusa pudo ser uno de los cardenales más influyentes de Roma sin que se lo atacara a pesar de que escribió algo aun más peligroso de lo que jamás escribiera Giordano Bruno, a saber, *De Pace Fidei*.⁵ En este libro escribió sobre la paz de la fe en el cielo donde hay una asamblea que enseña que el Logos, la palabra divina, está presente en toda religión, de acuerdo con la enseñanza de Pablo, y que por lo tanto la lucha entre las religiones es innecesaria. Esta noción de una paz basada sobre algo que trasciende las expresiones particulares de las religiones era una idea peligrosa. Tocaba un tema polémico que se había encendido a partir del encuentro con el islam y la continua discusión teológica con el judaísmo en el cristianismo medieval. Nicolás pudo mantener esas ideas a principios del Renacimiento pero Bruno cayó como víctima de la Contrarreforma quizá porque la Iglesia sintió que su naturalismo entusiasta haría desaparecer a lo divino de la naturaleza.

En Inglaterra está Shaftesbury (1671-1713), un gran representante del principio de armonía, quien lo aplicó a una interpretación organicista de la naturaleza. En Alemania el más representativo de esta línea de pensamiento no fue el filósofo Schelling sino el poeta Goethe. Aquí volvemos a encontrar un entusiasmo por la naturaleza. Goethe no se limitó a expresarlo en su poesía sino también en sus investigaciones en el campo de las ciencias naturales lo cual anticipó, en gran medida, la teoría moderna de la *Gestalt*. Según dicha teoría la naturaleza no es una reunión causal de átomos aislados sino que está compuesta por estructuras. Debemos buscar estas estructuras, estos fenómenos originales, en la naturaleza. En el campo psicológico son los arquetipos de Hume. Tanto estos fenómenos originales de Goethe como los arquetipos

⁵ *Acerca de la paz de la fe.*

de Hume se remontan a las ideas o esencias platónicas que trascienden toda realidad empírica.

De manera que podemos afirmar que en Goethe los temas centrales de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Shaftesbury se combinaron de manera tal que conformaron una imagen de la realidad superada en la segunda parte del siglo diecinueve por las ciencias empíricas. No obstante, hubo constantes reacciones contra las ciencias empíricas a lo largo de los siglos diecinueve y veinte. Tenemos a Nietzsche, por ejemplo, un naturalista extático como Giordano Bruno pero sin sus elementos místicos.

Sin duda alguna la idea de lo infinito en la naturaleza estaba presente en Goethe pero en un equilibrio entre lo infinito y lo finito. Llamamos a esto la actitud clásica de Goethe, un desarrollo que está totalmente en contra de la Ilustración. En la actitud de Goethe hacia la naturaleza está vivo el espíritu griego, es decir, el equilibrio de los elementos en la forma clásica. Por supuesto que, en cierto sentido, esto ya resultaba imposible. Todos los intentos de regresar a Grecia sobre la base del cristianismo han resultado en sendos fracasos. Es imposible regresar. El humanismo moderno es y sigue siendo un humanismo cristiano y los más anticristianos de los humanistas, gente como Nietzsche, suelen ser hijos de ministros protestantes, como sucede concretamente con Nietzsche. La sustancia cristiana no se puede perder por completo. No es por casualidad que muchos de los pensadores clásicos, como Schelling y otros, provinieron de hogares de ministros protestantes. Los ministros protestantes de los países protestantes semibárbaros del norte de Europa eran los portadores de la cultura superior. Con frecuencia se sentían capturados por el espíritu de Grecia hasta tal punto que querían regresar a ella. Pero esto nunca es posible.

Sea como fuere, el problema de lo infinito y lo finito se resolvió durante el breve período clásico de Goethe. No fue la época del Goethe posterior ni el primero sino el Goethe maduro. Es interesante notar que los períodos clásicos siempre son como el borde superior de un techo; suceden muchas cosas antes de que puedan aparecer. Debe haber una Ilustración como en el sofismo griego; debe haber *Sturm und Drang* (tormenta y tensión), un movimiento de los jóvenes, luego un movimiento intelectual. Sólo después de estas etapas pudo llegar Goethe a su período clásico. Sucedió lo mismo con Platón. El Platón clásico se encuentra en los diálogos de la mitad de su vida. Descubrimos lo mismo en la escultura griega. El período clásico dura un breve tiempo entre el

período arcaico y el naturalista. De manera que el período clásico quedó representado durante un breve lapso de la vida de Goethe. Después irrumpió el Romanticismo. Este destruyó el equilibrio clásico entre lo infinito y lo finito mediante el poder dinámico de lo infinito que trasciende toda forma finita.

Aquí tenemos otra característica del Romanticismo completamente desarrollado. En este sentido, todos somos románticos pues nuestro pensamiento es dinámico y no quiere atarse a ninguna forma dada. Detrás de esto se encuentra la doctrina kantiana de la libertad que ejerció gran influencia sobre el Romanticismo especialmente según la interpretación de Fichte (1762-1814) en su filosofía del yo absoluto. El yo es creador y todas las cosas del mundo no son más que un límite; pero la naturaleza íntima de la realidad es la libertad. Aprendió esto de Kant y su doctrina de la razón práctica. Fichte construye todo el mundo como una lucha entre el principio de libertad de cada ser individual y la resistencia de un no ego, un "id" como lo llamaría Freud, contra esa libertad. Esta lucha es constante. Aquí tenemos la dinámica romántica que irrumpe en cada forma particular. Ello tiene algunas implicaciones. Tenemos por ejemplo una estructura social en la cual vivimos hoy, una estructura suburbana en un país grande durante la década del sesenta. ¿Cómo se puede superar esa estructura? Con la imaginación. El romanticismo es una filosofía de la imaginación. Quien es incapaz de trascender la situación concreta en la cual vive por medio de la imaginación se encuentra apresado por dicha situación.

Los Estados Unidos jamás vivieron un verdadero período romántico. Importaron algo de Inglaterra pero fue una parte muy pequeña del Romanticismo la que influyó sobre las personas ilustradas. Este hecho tuvo como consecuencia subestimar la imaginación, secar esa imaginación que es la única que puede trascender el estado de las cosas y concebir las potencialidades infinitas que se dan en cada momento. De manera que tenemos aquí otra consecuencia del triunfo de lo infinito sobre lo finito. No obstante, este infinito no pertenecía, como sucedía aún en Nicolás de Cusa, a la dimensión de un ir hacia arriba y hacia abajo, con la presencia de lo divino en el individuo de una manera más o menos estática, a pesar de que había cierto entusiasmo por el cosmos. Pero el Romanticismo moderno tenía detrás suyo el período barroco del mundo moderno, que poseía la dinámica que conduce a la línea horizontal. De manera que no se trata solamente del infinito que está *por encima*, sino también el infinito que está *por delante* y que pre-

senta en cada momento nuevo una variedad ilimitada de posibilidades para una creatividad nueva. La idea de la creatividad, de una creatividad cultural, es un elemento romántico que llegó hasta los Estados Unidos. Se trata de la idea de Fichte, y de los románticos en general, de que la cultura es creatividad humana y que tal creatividad es infinita en la línea horizontal.

De manera que nos encontramos aquí con la irrupción de lo infinito en oposición al equilibrio que tenía en la crítica clásica o la negación propia de la Ilustración, la irrupción romántica del equilibrio para llegar a la línea horizontal. Debemos comprender esto si pretendemos entender el fundamento del redescubrimiento de la historia durante el Romanticismo. Toda la comprensión de la historia se relaciona con el Romanticismo. Antes de ocuparnos de esto debemos tratar otro punto: los elementos estéticos y emocionales del Romanticismo.

2. *Elementos emocionales y estéticos del Romanticismo*

El Romanticismo, como dije antes, está contra la Ilustración. No falta la emoción en esta última, pero se trata de una emocionalidad subjetiva o sentimental. Tenemos las lágrimas que se vierten todo el tiempo. El Romanticismo no es sentimental porque no tiene que complementar, por decirlo así, la racionalidad de la Ilustración, la razón crítica calculadora y beligerante. Si lo infinito está en todo lo finito, entonces la percepción de lo infinito en lo finito es intuitiva. Esto es misticismo total o natural. La intuición mística no está divorciada de la emoción; la objetiva incorporándola al acto mismo de intuición. En el Romanticismo tenemos la emoción que no es sentimental pero es reveladora y tiene el carácter del *eros* platónico. No es una mera coincidencia que Schleiermacher haya sido el gran traductor romántico de Platón. Cualquiera que lo lea comprobará que se trata de una interpretación romántica de Platón. Es una traducción sensata pero la traducción siempre es una interpretación. Quizás haya que ser alemán de nacimiento para sentir esto en el lenguaje que usa Schleiermacher. El lenguaje del *eros* impregna toda su traducción de Platón. Es el *eros* creador en el cual los elementos emocionales y cognoscitivos se unen en la intuición de lo infinito en lo finito.

Esto tiene consecuencias inmediatas con respecto al elemento estético del Romanticismo. Este movimiento ve el mundo a través de categorías estéticas. Kant tenía el análisis científico natural de la naturaleza junto

con el imperativo moral con su carácter categórico o incondicionado. En su tercera crítica, la *Crítica del juicio*, Kant encontró un principio para unir la razón teórica y la razón práctica en la intuición estética de la realidad. Halló en ella aquello que trasciende la consideración científica de la naturaleza, el principio newtoniano según la denominación de aquella época, así como los principios morales. Lo moral siempre ordena mientras lo teórico analiza. ¿Hay una unión entre ambos? ¿Hay algo en la naturaleza que cumpla las órdenes del imperativo moral y trascienda el mero análisis científico de la naturaleza? Descubrió, como dije antes, lo orgánico en la naturaleza y lo estético en la cultura. Es aquello que en esa época aún podía llamarse lo bello, pero que yo llamaría lo expresivo, en lo cual se unen ambos.

De manera que el Romanticismo usó la *Crítica del juicio* de Kant más que cualquier otra cosa porque allí Kant ofrecía la posibilidad de aceptar las restricciones fundamentales de sus *Críticas* anteriores y, al mismo tiempo, ir más allá de ellas.

Esto quiere decir que la filosofía romántica reemplazó la religión por la intuición estética. Cada vez que encontramos la afirmación, hecha por un artista o expresada en una obra de arte, de que el arte es la religión misma, estamos en la esfera de la tradición romántica. Para Schelling, en su período estético, el arte es el gran milagro, el milagro único de toda la historia. Se trata de un milagro que tendría que aparecer una sola vez en el mundo para convencernos de la presencia de lo último. Llama a esto la identidad que trasciende el sujeto y el objeto, lo teórico y lo práctico. Encontramos la misma intuición estética del universo en *Speeches on Religion* de Schleiermacher. La intuición estética como intuición participadora toma el arte en serio como reveladora.

3. *El regreso al pasado y la valorización de la tradición*

La idea de la presencia de lo infinito en lo finito dio al Romanticismo la posibilidad de una nueva relación con el pasado. Aquí se planteó, de manera particularmente aguda, el conflicto con la Ilustración; para ésta el pasado estaba, en mayor o menor medida, esclavizado a la superstición. Ahora que la edad de la razón había aparecido, habían desaparecido las supersticiones de la Edad Media. Así es como la Ilustración entendía la historia. El breve escrito de Lessing sobre la educación de la humanidad contiene precisamente esta idea de que en el momento

actual ha comenzado la época del triunfo de la razón. El Romanticismo, en cambio, tiene una actitud muy diferente con respecto al pasado. Lo infinito también estaba presente en los periodos anteriores de la historia a través de las formas expresivas de la vida y sus grandes símbolos. También tenían su propio carácter revelatorio. Esto significa que hay que tomar en serio la historia, el pasado histórico. La tradición podía ser importante para el Romanticismo mientras que la Ilustración se limitaba a mantener una actitud crítica, igual que el protestantismo en ciertos aspectos.

Esta nueva actitud hacia la historia fue muy importante para la historiografía. Los grandes historiadores del siglo diecinueve recibieron la influencia de estas ideas románticas. En el pasado está presente lo infinito; se reveló en la Edad Media tal como lo hizo en Grecia y por lo tanto, la idea de un comienzo completamente nuevo ahora, en la edad de la razón, aparece como absolutamente fantástico. Goethe ridiculizó esta idea en el *Fausto* y todos los románticos hicieron otro tanto. Muchos de ellos intentaron regresar a la Edad Media para restablecer la cultura de aquella época. También aplicaron su concepto filosófico de lo orgánico a la sociedad. Tenían la noción de una sociedad orgánica. El socialista religioso francés, Saint-Simon (1760-1825), establecía una diferencia entre los periodos críticos y orgánicos de la historia. Resultaba fácil demostrar que la Edad Media formaba un periodo orgánico. Cada cosa tenía su lugar y su función especial dentro del organismo. En cambio, la Ilustración del siglo dieciocho formaba un periodo crítico durante el cual se atacaban las estructuras orgánicas en razón de su deterioro en términos de tiranía, superstición, etc. Saint-Simon y los socialistas religiosos esperaban la venida de un nuevo periodo orgánico. La mayoría de los movimientos socialistas religiosos posteriores de Europa, y hubo muchos, se basaron sobre esta idea de una sociedad orgánica por oposición a la sociedad de masas atomizada. Esa fue la idea de Saint-Simon y su escuela; esa fue la idea de los socialistas religiosos posteriores en los distintos países europeos, incluyendo el movimiento socialista religioso en el cual yo participé.⁶

Estos desarrollos no hubieran tenido lugar si no se hubiera redescubierto la dimensión orgánica de la sociedad y la presencia de lo divino en los periodos anteriores de la historia. Aquí también veo un rasgo

⁶ Sobre el tema del socialismo religioso véase Primera Parte, pp. 249-254.

característico de la situación estadounidense que mantiene una tradición casi ininterrumpida de Iluminismo hasta nuestros días. El Romanticismo nunca penetró realmente en los Estados Unidos. Apareció en algunas tradiciones literarias pero jamás fue una fuerza transformadora como en Europa. Lo que en Europa se presentaba como políticamente conservador aparece como liberal en extremo en los Estados Unidos y lo que en éste último se llama liberalismo se acerca más al socialismo europeo. La terminología y el sentimiento hacia la vida son diferentes. Una de las consecuencias es que en los Estados Unidos no se ha tomado la historia tan en serio como en Europa. Ni siquiera los historiadores empíricos actuales la toman en serio. Cuando digo tomarla en serio quiero significar algo que es existencialmente relevante para nuestra propia vida aquí y ahora. Por supuesto que cuando los historiadores románticos se ocupaban de la Grecia clásica o la Edad Media también pretendían descubrir los hechos, pero no era ese su interés principal. Su meta fundamental se centraba en el significado de la historia anterior para la autointerpretación del hombre actual.

Si no se formulan estas preguntas existenciales, el estudio de la historia se limita a ocuparse de los hechos del pasado en lugar de tratar nuestra propia situación en términos del pasado. Estoy convencido de que la resistencia que oponen los estudiantes de los Estados Unidos al estudio serio de la historia se debe en parte al hecho de que el Romanticismo nunca tuvo una influencia profunda en ese país. La Constitución de los Estados Unidos es un gran documento político de la Ilustración; no se hallan muchos elementos románticos en ella. Eso no es casual. El sentimiento propio de la Ilustración de que se ha inaugurado un nuevo comienzo forma parte de la experiencia estadounidense.

Por lo tanto, el concepto de conservadurismo es muy ambiguo. En Europa, siempre se relaciona el conservadurismo con una afirmación romántica del pasado. Significa mantener las tradiciones, hallar lo infinito en las tradiciones religiosas y culturales del pasado, anhelar el medioevo, el cristianismo primitivo o la cultura griega. En los Estados Unidos, en cambio, la palabra "conservadurismo" no posee el mismo significado tradicional. Tiene más relación con el individualismo de la sociedad capitalista. En Europa jamás se lo llamaría conservadurismo. Así puede suceder que se aplique el término "conservador" a simples movimientos fascistas, por ejemplo la Sociedad John Birch, como aprendí durante los dos meses que pasé en California. Estos movimientos no tienen nada que ver con el conservadurismo. Se basan en

la cultura de masas de la actualidad y pretenden excluir todos los elementos liberales, no en beneficio de la Edad Media o alguna época similar de la historia sino para mantener el predominio de las clases altas en la sociedad capitalista. El conocimiento de la historia nos ayuda a comprender el significado de algunos términos que usamos con mucha liberalidad.

4. *La búsqueda de la unidad y la autoridad*

Dije que el Romanticismo es un anhelo de volver a la Edad Media y su estructura orgánica pero dicha estructura siempre es idéntica a la estructura jerárquica. Es interesante notar que hay un cierto grado de no-autoritarismo en el carácter orgánico de las grandes ciudades y que sólo podemos llamarlo orgánico en sentido limitado. En términos generales, lo orgánico tiene un carácter jerárquico, que se deriva con facilidad del concepto de lo orgánico en la naturaleza. El hombre en cuanto organismo también está construido jerárquicamente: su yo personal es la cúspide de la jerarquía que dirige todas las cosas. De manera que la idea del restablecimiento de la autoridad fue un elemento poderoso del Romanticismo y a partir de ello surgió la reacción contra las tendencias democráticas de la Revolución Francesa y la estadounidense. Vemos tal reacción con toda claridad en el tipo de Romanticismo alemán, pero también lo percibimos en Francia. A fin de comprender una figura como Charles de Gaulle es necesario entender las tradiciones románticas y el deseo de contar con un organismo jerárquicamente ordenado, de los cuales han aparecido en Francia una y otra vez.

La jerarquía no es entendida tanto como una jerarquía política aislada, sino como una jerarquía político-religiosa, un regreso a la unión de los campos político y religioso. Richard Rothe (1799-1867), por ejemplo, discípulo de Schleiermacher, estaba muy interesado en una cultura en la cual Iglesia y Estado vuelven a ser idénticos, exactamente lo contrario del principio estadounidense que sostiene la separación de ambos. El Estado se convertiría en la forma abarcadora de toda cultura. Encontramos lo mismo en Hegel cuando denomina al Estado lo divino sobre la tierra. Sin embargo, no debemos malinterpretar esta afirmación. Si estos hombres hablan del Estado como lo divino sobre la tierra, o si Bonhoeffer se refiere al mundo secular y no a la esfera religiosa como la verdadera manifestación de lo divino,

es porque no conciben al Estado como una administración en manos de políticos. Este último es el concepto democrático liberal del Estado que presupone la separación entre Iglesia y Estado. En lugar de ello, piensan en el Estado como la unidad de todas las actividades culturales. El aspecto político es menos decisivo que el religioso-cultural.

Es evidente que quien piensa en este concepto del Estado puede regresar románticamente a la ciudad-estado de Grecia en la cual no había una religión paralela a la vida política. Toda la vida política estaba imbuida de la presencia de los dioses y los funcionarios de la ciudad también eran sus sacerdotes. Quien lea los primeros fragmentos de Hegel encontrará una descripción romántica de la ciudad-estado griega que implica la identificación de la Iglesia y el Estado como una parte fundamental de todo el tema. Novalis (1772-1801), uno de los poetas románticos, escribió un famoso folleto o ensayo titulado *Die Christenheit oder Europa*⁷ en el cual describió esta unión de todo lo cultural dentro de lo religioso en toda Europa, superando los límites entre los países de ese continente, y el restablecimiento de una Europa en términos de una autoridad religioso-política similar al Papa. En este ensayo, Novalis describe la imagen que tenía un hombre romántico de la sociedad del futuro.

5. *Lo negativo y lo demoníaco en el Romanticismo*

Me referiré ahora al aspecto negativo y demoníaco del Romanticismo. Lo primero que debemos subrayar es que dentro del Romanticismo hay dos períodos. Esto lo aprendí poco tiempo después de empezar a estudiar a Schelling cuyo desarrollo es el prototipo de estas dos líneas. Schleiermacher y el primer Schelling pertenecen por completo a la primera parte pero el Schelling posterior y Kierkegaard pertenecen a la segunda parte. Quizá podamos decir que la transición de la primera a la segunda parte ocurrió en la segunda década del siglo diecinueve. El primer período del Romanticismo acentuó la presencia de lo infinito en lo finito. Veremos lo que ello significa para el desarrollo de Schleiermacher. En el segundo período ocurrió algo diferente. La dimensión de profundidad, la dimensión de lo infinito, no sólo alcanza a lo divino sino también a lo demoníaco. Este descubrimiento hecho por los poetas y los filósofos románticos es de fundamental im-

⁷ *Cristianismo o Europa.*

portancia para nuestra situación pues en este segundo período del Romanticismo tenemos la preelaboración de todas las ideas del existencialismo del siglo veinte.

El existencialismo del siglo veinte no vive sólo en términos de Kierkegaard sino también y en primer lugar en términos de la segunda época de Schelling. Este autor ejerció una influencia decisiva sobre Kierkegaard y muchos otros. Aquí se pone de manifiesto la oscuridad en el entendimiento del hombre y en la situación humana. El concepto del inconsciente tiene una importancia fundamental para todo el siglo posterior hasta llegar a nuestros días. No se trata de un concepto que haya inventado Freud. De hecho, es anterior al segundo período del Romanticismo. Lo encontramos de manera indirecta en gente como Jacob Boehme, Franz Baader y otros, pero quizá lo más importante haya sido su redescubrimiento y expresión en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Construyó toda la filosofía de la naturaleza en términos de un conflicto entre un principio inconsciente y otro consciente. A partir de allí se desarrolló una buena parte de la filosofía del inconsciente de Schopenhauer y Freud descubrió esta categoría del inconsciente en Eduard von Hartmann (1842-1906), discípulo de Schopenhauer. Más tarde Freud la desarrolló más a fondo en sus métodos psicológico y empírico hasta llevarla al centro de nuestra atención en la actualidad. No obstante, el verdadero descubrimiento del inconsciente y su expresión en términos filosóficos por oposición a la filosofía cartesiana de la conciencia fueron obra de la segunda época del Romanticismo.

Ahora bien. En el Romanticismo el elemento negativo se convirtió en un elemento demoníaco. Revela las profundidades demoníacas del alma humana, algo que apenas percibía la Ilustración. Una vez que se hubo expresado la presencia de lo infinito en lo finito, se expresó la presencia de lo demoníaco en lo finito. La lucha entre los principios del bien y el mal en la filosofía de la religión de Kant se convirtieron en una lucha entre lo divino y lo demoníaco. A pesar de todo el naturalismo que recorre el siglo diecinueve en su totalidad, encontramos en la misma época una percepción extremadamente intensa de las fuerzas demoníacas dentro de la realidad. Y muchas veces asume una forma que anuncia la irrupción radical de dichas fuerzas durante nuestro siglo.

DISCUSION

Pregunta: Usted habló del Romanticismo como la irrupción de lo infinito contra el equilibrio clásico en la línea horizontal. ¿Qué quiere decir al referirse a la línea horizontal?

Respuesta: Esta pregunta me recuerda que olvidé hablar sobre un aspecto particular del pensamiento romántico, a saber, el concepto de ironía. Hay un hombre muy importante en este sentido. Se llama Friedrich Schlegel (1772-1829), era amigo de Schelling y formaba parte del círculo de románticos de Berlín. Su actitud expresaba algo típico del Romanticismo. Se trata de la ironía. La palabra "ironía" significa que lo infinito es superior a toda concreción finita y apunta más allá hacia otra concreción finita. El ego del romántico en el sentido de Schlegel está libre de ataduras con respecto a la situación concreta. Una situación concreta significa tanto la situación espiritual, una forma concreta de fe, como la situación en relación con los seres humanos, las relaciones sexuales, por ejemplo, que desempeñaron un papel importante en la actitud romántica, o la experiencia de trascender extáticamente cualquier situación finita particular. Todas estas cosas estaban implícitas en el concepto romántico de ironía. Se lo debe entender en términos del principio fundamental de la relación entre lo finito y lo infinito. Afirmé que en el período clásico de Goethe encontramos un equilibrio, el deseo de contar con una forma en la cual lo infinito se actualiza en lo finito, mientras que el Romanticismo apunta más allá de cualquier actualización particular de lo infinito en una situación finita.

Ahora bien. Esta ironía romántica irrumpe en las formas sociológicas. Tal el caso, por ejemplo, del paternalismo luterano tradicional, la noción de familia, la relación entre padres e hijos, la estabilidad política, etc. Ahora todas estas formas resultan cuestionables. Todo contenido especial en las tradiciones de los países europeos se convierten en una cuestión de "sí" y "no". La ironía no significa un mero ataque; contiene un "sí", pero predomina el "no". También dice siempre "no" a una solución concreta de los problemas de la vida.

En estos grupos románticos de vanguardia había una trascendencia irónica, un ir más allá, de las formas dadas de la existencia social. Una de sus consecuencias fue la disolución de la ética tradicional. Dondequiera que se encuentra esta situación, está relacionada con esa elevación romántica irónica del sujeto individual más allá de las formas dadas. Sin embargo, cuando sucede eso la pérdida de lo concreto va

acompañada por la aparición de un sentimiento de vacío. Schlegel sentía que al minar las formas de vida, las creencias, los lazos éticos con la familia, etc., surge una situación en la cual no hay ningún contenido, ningún contenido con sentido de obligatoriedad. La consecuencia de ello es un sentimiento de vacuidad con respecto al sentido de la vida. Vemos entonces que el problema crucial del siglo veinte, es decir, la cuestión del sentido de la vida, el problema de la vacuidad entre las generaciones más jóvenes, no es tan original de nuestro siglo como tendemos a creer. También surgió con mucha fuerza en la segunda época del Romanticismo. Puedo formular el resultado en una frase. Schlegel, el representante crítico más refinado de la ironía romántica, se convirtió al catolicismo romano. Esto significa que a partir del sentimiento de vacío obtuvo el deseo de someterse a un sistema autoritario en el cual los contenidos ya le estaban dados. Esta es una situación extrema que se ha repetido una y otra vez entre la inteligencia europea, tanto del siglo diecinueve como del veinte, especialmente después de las guerras mundiales, después de las grandes catástrofes europeas. Hubo mucha gente que, a partir de un sentimiento de carencia de sentido o falta de contenidos normativos, que trajeran apareadas obligaciones y que tendieran a crear una comunidad, etc., regresó a la Iglesia Católica Romana como a una madre abarcadora y protectora. Esto es lo que quise decir al referirme a la irrupción del Romanticismo en la línea horizontal. Se trata de esta insatisfacción con respecto a cualquier situación concreta, esta forma irónica de minar todas las cosas, no en términos de un ataque revolucionario directo y con el fin de transformar la realidad como intentó hacer la sociedad burguesa sino en términos de un cuestionamiento, de un resquebrajamiento, etc., en términos de "sí" y "no".

También encontramos una buena medida de esto en Kierkegaard. Estaba muy lejos de ser un revolucionario. En política era conservador. Sin embargo, aprendió de la actitud irónica básica del Romanticismo su habilidad para cuestionar todos los estados de la vida.

CH. *LA SINTESIS TEOLOGICA CLASICA:* *FEDERICO SCHLEIERMACHER*

Dedicaremos una o más conferencias a la exposición sobre Federico Schleiermacher (1768-1834). Todo lo que hemos dicho hasta ahora es un supuesto necesario para comprender a este pensador. Si no

se tiene esta información previa bien clara y uno se limita a tomar algunas frases sueltas de los libros, sería mejor olvidarse de él directamente. En ese caso, carece de sentido; no se lo puede defender ni atacar. Si se lo ataca, es incorrecto, si se pretende defenderlo, se carece del poder necesario para hacerlo. Cada idea debe entenderse a partir de la fuente de donde surgió. Es necesario conocer las implicancias negativas, la lucha en la cual estaba comprometida una persona determinada, los enemigos contra los cuales peleó y los supuestos que aceptó. Si se desconocen estos elementos todo resulta distorsionado cuando se estudia una figura importante como Schleiermacher. Esa es la razón por la cual no empecé por él al tratar la teología protestante de los siglos diecinueve y veinte. Es el padre de la teología protestante moderna. Ese es su título oficial durante los siglos diecinueve y veinte hasta que la teología neo-ortodoxa pretendió desheredarlo privarlo de su paternidad y convertirlo en un distorsionador de la teología.

Ahora bien. Se trata de un problema muy serio. Sucede que en este conflicto acerca de Schleiermacher, que tuvo lugar durante mis años de estudiante y continuó después, la teología se veía ante la necesidad de tomar una decisión fundamental: si el camino correcto es el intento de construir una síntesis a partir de todos los elementos de la teología que hemos descrito o si, por el contrario, lo acertado es regresar a la tradición ortodoxa con algunas modernizaciones. Si se sigue este último método es evidente que hay que eliminar a Schleiermacher; si, en cambio, se sigue el primero, Schleiermacher subsiste como el fundador de la teología protestante moderna. De manera que resulta necesario tomar una decisión al respecto. Si se me permite anticiparlo, mi decisión está totalmente del lado de Schleiermacher, pero con una salvedad. Ni él ni Hegel, que fue aún más grande e intentó hacer lo mismo, lograron su cometido. A partir de sus fracasos, los grupos ortodoxos del siglo diecinueve y los grupos neo-ortodoxos del siglo veinte llegaron a la conclusión de que resulta imposible. Yo, en cambio, llego a la conclusión de que debe intentarse una vez más que si no se puede volver a probar, es mejor que abandonemos la teología como una empresa sistemática y nos limitemos a repetir pasajes bíblicos o, en el mejor de los casos, que concentremos la teología en una interpretación del Antiguo y el Nuevo Testamento.

Sin embargo, si la teología sistemática ha de tener algún sentido, debemos volver a probar después del desmoronamiento de las síntesis

de Schleiermacher y Hegel. De hecho, se ha vuelto a probar a fines del siglo pasado y también durante el siglo actual e inclusive si nos encontramos ante una historia continua de fracasos, que eso no es un argumento válido para oponerse a la teología sistemática. Forma parte de la situación humana que implica el fracaso dondequiera que haya riesgo y coraje. Por otra parte, estos fracasos han proporcionado una comprensión mayor que la repetición exacta de las fraseologías ortodoxas. No decimos esto contra Barth quien escribió un libro hermoso sobre la teología del siglo diecinueve así como sobre la filosofía y la música del siglo dieciocho. Este libro incluye secciones extraordinarias sobre Mozart y Schleiermacher. Es mucho más justo que todos sus discípulos y opositores. De manera que esto no se aplica a Barth de manera directa pero sí indirectamente pues él dejó esos discípulos que no comparten su grandeza y sólo han heredado algunos elementos de su actitud dictatorial de los primeros años.

1. El trasfondo del pensamiento de Schleiermacher

Schleiermacher representa lo que yo denomino la gran síntesis dentro del campo teológico. Toda la teología protestante posterior, incluyendo sus fracasos, surgió a partir de este intento. Pero hay una sola alternativa a la vida con fracasos, y es la ausencia de vida sin fracasos. Se considera que Schleiermacher triunfó sobre la Ilustración en el campo teológico. No negó la filosofía de la Ilustración pero pretendió superarla en otro nivel. Dijo, por ejemplo, que un verdadero filósofo puede ser un verdadero creyente. Puede combinar la piedad con la filosofía; y había mucha piedad en Schleiermacher a partir de sus primeras asociaciones moravianas. Puede combinar la piedad con la valentía necesaria para sumergirse en las profundidades del pensamiento filosófico. En otras palabras, los pensamientos filosóficos más profundos son idénticos al sentimiento religioso más íntimo.

Esto significa que cuando nos referimos a él como el superador de la Ilustración no debemos pensar que separaba a la teología de la filosofía, que despreciaba a la filosofía y la excluía de la empresa teológica. La Ilustración ha reducido la religión al conocimiento de Dios en términos de los argumentos que prueban su existencia o, más exactamente, a la teología natural y la moral. El aspecto moral era muy fuerte aún en Kant. La filosofía de la religión de Kant es un apéndice a su filosofía de la moral y está determinada por su filosofía

práctica. La religión no es más que una herramienta para la realización del imperativo moral. Por otra parte, el énfasis sobre el conocimiento en la religión, el énfasis sobre la teología natural fue uno de los elementos que finalmente contribuyó al fracaso de la gran síntesis abarcadora de Hegel.

La base de la teología de la Ilustración era la separación entre Dios y el mundo, Dios y el hombre. Esto fue adelantado por el deísmo inglés. El deísmo de principios del siglo dieciocho en Inglaterra seguía la filosofía de John Locke. Era una filosofía de la religión en la cual la teología natural establecía la existencia de Dios pero de manera tal que no interfiriera con las actividades de la sociedad burguesa. Era éste un requisito necesario para admitir la existencia de Dios. Si Dios interfería de algún modo, no se lo podía reconocer. De manera que se lo ubicaba a un costado del mundo como el creador o el relojero —para usar otra imagen— y después que el reloj está hecho, funciona por sí mismo sin la intervención constante de su hacedor. Los deístas dejaban a los hombres, es decir, a los representantes intelectuales de la sociedad burguesa productiva y mercantil, librados a su propia razón calculadora. Si se hace eso, es posible criticar la tradición cristiana por medio de la razón calculadora y crítica. Lo llevaron a cabo de manera radical, inclusive antes de que lo hicieran Rousseau y Voltaire en Francia. El deísmo los precedió; también precedió a la actitud positivista de Hume que consistía en ubicar a la religión en cuanto Iglesia establecida junto a la mente crítica casi sin tocarse.

Los deístas eran un grupo de gente muy interesante. Digo montón porque así era como los veían en Inglaterra los representantes de los grupos aristocráticos que colaboraban con la burguesía y a quienes no agradaba esta clase de actitud crítica. Se los consideraba vulgares. Hasta el día de hoy en Inglaterra resulta vulgar criticar a la religión en nombre de la razón. Se la acepta como algo dado de manera positiva; quizá se la describa desde una posición sociológica, pero no se la critica. No es noble ni aristocrático hacer algo semejante. La consecuencia de ello fue que se consideró que los pensadores deístas, Toland, Tindal y otros, trabajaban en un nivel inferior de la razón, una razón que se ha vuelto salvaje. Y en realidad, se volvieron salvajes. El título de uno de los principales libros deístas, por ejemplo, es *Christianity Not Mysterious* (1696). Esta obra elimina todos los elementos sobrenaturales y milagrosos. Criticaron la literatura bíblica y de alguna manera fueron quienes iniciaron la crítica histórica con re-

sultados que anticiparon gran parte de la teología histórico-crítica de la época moderna. Reimarus, por ejemplo, el hombre cuyos fragmentos publicó Lessing, se basaba en los deístas ingleses e inició la revolución en el pensamiento sobre las fuentes bíblicas en Alemania. La noción racional de Dios en Voltaire y la Ilustración francesa también procedía de los deístas ingleses. Estos deístas formaban parte del trasfondo de la teología de Schleiermacher. Es por eso que veremos que se refiere con bastante frecuencia a esos teólogos característicos de la Ilustración.

Sin embargo, había otra faceta. Nos referimos a ella en relación con Spinoza. El principio fundamental según el cual Dios existe junto al mundo es compartido tanto por los racionalistas consistentes como por los sobrenaturalistas. Por oposición al principio deísta de un Dios que existe junto al mundo, ya sea sin interferir nunca, como querían los racionalistas, o con interferencias ocasionales, según sostenían los sobrenaturalistas, nos encontramos ahora con el principio de *deus sive natura* (Dios o naturaleza) que proviene de Juan Escoto Erigena. Se trata del gran teólogo del siglo noveno que transmitió la teología mística a la teología medieval posterior. Este principio volvió a introducir una forma muy diferente de pensar sobre la religión, la verdadera antítesis de la Ilustración. Al ocuparnos del Romanticismo lo llamamos el principio de lo infinito dentro de lo finito, el principio del uno-dentro-del-otro mutuo.

Como es evidente, se modificó a Spinoza. No era el Spinoza geométrico. Quienes saben algo sobre Spinoza están enterados de que llamó *Ética* a su obra principal,⁸ pero una ética *more geometrico*, escrita usando el método geométrico. En cuanto título, esto reviste el mayor interés. Intentó usar los métodos todopoderosos de las matemáticas para tratar temas tales como la metafísica, la ética y la política. Todo esto se presenta de manera tal que convierte al mundo en un todo que se puede describir en términos geométricos. Era éste un concepto muy estático del mundo y de su fundamento divino. Lo llamó "la sustancia". Sea como fuere, esta idea se fundó sobre el principio de identidad por oposición al principio de prescindencia y separación propio del Iluminismo. Dios está aquí y ahora. Está en las profundidades de todas las cosas. No es *todas las cosas*, como afirma el término "panteísmo" del cual tanto se ha abusado. Nadie dijo eso jamás. Es absolutamente absurdo afirmar semejante cosa. Es preferible evitar el

⁸ *Ética*, Aguilar, 1963.

término, pero si significa algo, quiere decir que el poder de lo divino está presente en todas las cosas, que es el fundamento y la unidad de todo, no que es la suma de todos los particulares. No conozco ningún filósofo en toda la historia de la filosofía que haya hecho tal afirmación. Por lo tanto, la palabra "panteísmo", que se puede traducir por "Dios es todas las cosas", es francamente confusa. Quisiera que aquéllos que acusan a Lutero o a mí de ser panteístas definieran el término antes de usarlo. Por supuesto que también se acusa de panteístas a Nicolás de Cusa, Schelling, Hegel, Nietzsche y muchos otros. Es como si cualquiera que no sea un deísta o un teísta sobrenaturalista fuera un naturalista. Y el teísmo, tal como se usa el término en los Estados Unidos hoy, no es más que una forma sobrenaturalista del deísmo. Siempre que alguna gente escucha hablar del principio de identidad dice que se trata de panteísmo, el cual, supuestamente, asegura que Dios es esta mesa.

Ahora bien. Es cierto que Lutero diría que Dios está más cerca de todas las cosas de lo que éstas están de sí mismas. Haría tal afirmación inclusive con respecto a esta mesa. No se puede negar que Dios es el fundamento creador de la mesa pero decir que Dios es la combinación de todas las mesas y, además, de todos los lápices y los hombres, eso no tiene el menor sentido. El principio de identidad significa que Dios es el fundamento creador de todas las cosas. Lo que me desagrada es la ligereza con la cual se emplean estas frases: el teísmo es tan maravilloso y el panteísmo tan horrible. Esto hace imposible la comprensión de toda la historia de la filosofía.

2. *Su concepto de la religión como sentimiento*

El principio de identidad por oposición al de dualidad brindó a Schleiermacher la oportunidad de crear una nueva comprensión de la religión. Esta nueva comprensión se expresó por primera vez en su famoso libro *Discursos sobre la religión*.⁹ Este libro es teología apologética del más claro estilo. "Apología" en griego significa respuesta, una respuesta ante la corte. Si uno es acusado, por ejemplo, una apología es lo que dice en su propia defensa. De manera que la teología apologética es la teología que responde. Yo diría que, de alguna manera, toda teología debe responder a las preguntas que formula la

⁹ Traducido al inglés por John Oman. Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1955.

mente humana en todas las épocas y que jamás debe dejarse de lado el elemento apologético. Históricamente, la teología cristiana surgió a partir de las necesidades apologéticas de la Iglesia durante el Imperio Romano. Respondía en el campo político a los ataques de los paganos durante la persecución de los cristianos y en el campo teológico, a las críticas de los filósofos. Fue una teología que daba respuestas y los apologetas que formaron una escuela de teología en el siglo dos representan algo más que una escuela determinada. Representan el carácter contestatario de toda la teología cristiana hasta Agustín.

Esto fue lo que hizo Schleiermacher también. Respondió a aquellas personas cultas que despreciaban a la religión. Luego surgieron nuevas posibilidades sistemáticas a partir de esta teología apologética. El argumento de los *Discursos* de Schleiermacher es el siguiente: El conocimiento teórico del tipo deísta —sea racional o sobrenaturalista— y la obediencia moral del tipo kantiano presupone una disyunción entre sujeto y objeto. Aquí estoy yo, el sujeto, y allá está Dios, el objeto. No es más que un objeto para mí y yo soy un objeto para El. Hay diferencia, prescindencia y distancia. Sin embargo, es necesario superar esta diferencia por el poder del principio de identidad. Esta identidad está presente en nuestro interior. Pero aquí Schleiermacher cometió un error grave. El término que empleó para referirse a la experiencia de esta identidad fue “sentimiento”. La religión no es conocimiento teórico; no es acción moral; la religión es sentimiento, sentimiento de dependencia absoluta. Se trataba de un término muy cuestionable pues los psicólogos se apresuraron a interpretar el concepto de sentimiento de Schleiermacher como una función psicológica.

No obstante, no hay que entender el “sentimiento” en Schleiermacher como una emoción subjetiva. Antes, se trata del impacto del universo sobre nosotros en las profundidades de nuestro ser que trasciende el sujeto y el objeto. Es evidente que tal fue el sentido que él le dio. Por lo tanto, en lugar de hablar de sentimiento también podía hablar de intuición del universo y podía describir esta intuición como adivinación. El término deriva, por supuesto, de “divino” y significa percepción inmediata de lo divino. Significa que hay una percepción inmediata de aquello que está más allá del sujeto y el objeto, del fundamento de todas las cosas en nuestro interior. Cometió el gran error de llamarlo sentimiento. Y es lamentable que un hombre como Hegel lo haya interpretado mal siendo que tanto él como Schleiermacher fueron discípulos de Schelling y ambos habían experimentado el signifi-

cado del principio de identidad. Hegel y Schleiermacher, quienes asistían a la Universidad de Berlín, no simpatizaban entre sí. Hegel hizo algo que los filósofos y los teólogos alemanes han hecho con harta frecuencia: interpretan al enemigo, la persona a quien atacan, *in peiorem partem*, que quiere decir según el peor sentido posible de lo que ha dicho.

En Estados Unidos, en cambio, he recibido la impresión de que la moderación del espíritu británico en la discusión teórica ha producido el deseo de comprender a aquél con quien disintimos *in meliorem partem*, es decir, a la mejor luz posible. Es por esa razón que resulta mucho más fácil ser miembro de una facultad de teología en Estados Unidos que en Alemania. A pesar de ello, presenta algunos inconvenientes. De vez en cuando uno siente que los asuntos teológicos no se tratan con la misma seriedad que en Alemania. Quizá sea ésta la única característica que puedo mencionar pero afirmaré que, desde el punto de vista del *agape*, prefiero la actitud estadounidense.

De cualquier modo, la mejor prueba de que cuando Schleiermacher hablaba de sentimiento no se refería a la emoción subjetiva es el hecho de que en su teología sistemática, en *La fe cristiana*, emplea la expresión "sentimiento de dependencia incondicional". Apenas se combinan estas palabras, "sentimiento de dependencia incondicional", se ha trascendido el campo psicológico. Pues todo lo que pertenece a nuestro sentimiento, entendido en el sentido psicológico, es condicionado. Es un continuo fluir de sentimientos, emociones, pensamientos, voliciones, experiencias. Por otro lado, el elemento de lo incondicionado, dondequiera que aparece, es muy distinto del sentimiento subjetivo.

Por lo tanto, su propia frase, "sentimiento de dependencia incondicional",¹⁰ es una frase que deja bien claro que no se trata del sentimiento subjetivo del individuo y que la crítica de Hegel es injusta. Las consecuencias de ello en las Iglesias alemanas también fue una mala interpretación desafortunada pues cuando se predicaba la religión como sentimiento el sector masculino de las congregaciones alemanas dejaba de asistir a la Iglesia. Reaccionaban cuando se les decía que la religión no es una cuestión de conocimiento claro y acción moral, sino de sentimiento. Puedo decir esto a partir de mi propia participación en la situación del siglo diecinueve. Las iglesias estaban vacías. Ni la ju-

¹⁰ En alemán, "*das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*".

ventud ni los hombres se sentían satisfechos con el sentimiento. Buscaban pensamientos profundos y significados morales en los sermones. Cuando se redujo la religión a sentimiento y se la debilitó mediante himnos sentimentales —en lugar de los grandes himnos antiguos que tenían el poder religioso de la presencia de lo divino— la gente perdió el interés en las iglesias.

El concepto de la religión como sentimiento de Schleiermacher también tuvo consecuencias desgraciadas en los Estados Unidos. Cuando discuto sobre teología con colegas antiteológicos, se sienten muy felices si pueden citar a alguien que pone a la religión en el rincón oscuro del mero sentimiento subjetivo. Allí la religión no es peligrosa. Pueden emplear sus palabras científicas y políticas, sus análisis éticos y lógicos, etc., sin preocuparse por la religión, y las Iglesias pueden dejarse de lado. No es necesario tomarlas muy en serio pues se ocupan del terreno de los sentimientos subjetivos. Nosotros no participamos de tales cosas pero si hay gente que tiene tales deseos, no hay por qué impedirles que vayan a la iglesia. A nosotros no nos importa. Sin embargo, apenas se enfrentan con una teología que interfiere mucho —no desde afuera sino desde adentro— con el proceso científico, los movimientos políticos y los principios morales y que quiere demostrar que todos ellos incluyen una preocupación última, según mi denominación, o una dependencia incondicionada, según la terminología de Schleiermacher, esta gente reacciona. En ese momento quieren volver a ubicar a la religión en el campo del sentimiento. Y si la misma teología o la religión les permiten hacerlo, actúan muy mal. Tal predicación del sentimiento religioso representa un gran perjuicio para la religión.

Schleiermacher no se protegió suficientemente de la crítica que afirma que este sentimiento no es más que un sentimiento oceánico, según la terminología de Freud, es decir, el sentimiento de lo indefinido. En realidad, es mucho más que esto y Schleiermacher tiene otro argumento que lo aclara en la mayor medida posible. Distingue dos formas de la dependencia incondicionada. Una de ellas es causal lo cual significa depender de alguien tal como un bebé depende de su madre o como todos nosotros dependemos hasta cierto punto del clima. La otra es una dependencia teleológica lo cual significa, como el *telos* griego lo indica, que se dirige hacia un fin, a saber, la realización moral del imperativo moral. Esto es importante en la medida en que clasifica al cristianismo como una religión del tipo teleológico y no

del tipo ontológico como las religiones místicas de Asia. La dependencia teleológica tiene el carácter incondicionado del imperativo moral. Ambos elementos están presentes pero, según Schleiermacher, el elemento dominante en la religión occidental es el teleológico-moral. Aquí resulta bastante visible la influencia kantiana y por lo tanto es aún más injusto afirmar que el "sentimiento" de Schleiermacher es indefinido. Es muy definido en el sentido moral y también lo es en el sentido místico. No es un sentimiento oceánico subjetivo.

Esta es la esencia de lo que se denomina experiencia religiosa, la presencia de algo incondicionado más allá de la consciencia que tenemos del conocimiento y la acción. Por supuesto que también posee un elemento emocional, como sucede con todas las cosas cuando en ellas está comprometida una persona en su totalidad, pero ese elemento emocional no define el carácter de la religión.

A partir de esta nueva base, Schleiermacher propuso poner fin a la discusión entre la Ilustración y la ortodoxia, entre el racionalismo y el sobrenaturalismo, que era la forma modificada de la ortodoxia. Sobre la base de este nuevo principio ambos bandos están equivocados. El sobrenaturalismo está errado. Cosas tales como las intervenciones milagrosas de Dios, las inspiraciones especiales y las revelaciones están por debajo del nivel de la verdadera experiencia religiosa. Se trata de acontecimientos objetivos que se pueden mirar desde afuera y de los cuales se puede discutir su existencia o no existencia, pero la religión misma tiene el carácter de lo inmediato, es una relación inmediata con lo divino. Esos acontecimientos externos, objetivos, no agregan nada a esta experiencia fundamental de dependencia incondicionada o de adivinación de lo divino en el universo.

En consecuencia, las autoridades que garantizan tales interferencias sobrenaturales también resultan innecesarias. Se elimina toda autoridad dentro de la religión, sea bíblica o eclesiástica, que pronuncia esos juicios sobre interferencias. Esto libera a la ciencia moderna de las interferencias religiosas. La afirmación sobrenaturalista acerca de la suspensión de las leyes de la naturaleza en beneficio de los milagros se hunde por completo.

Sin embargo, no es lo único que desaparece a partir de esta base. También desaparece la idea de una persona con existencia real llamada "Dios" y la noción de una continuación de la vida después de la muerte como una persona consciente, o la idea de la inmortalidad. En sus *Discursos* Schleiermacher niega toda esta herencia sobrenaturalista. La

forma en que reafirma la esencia de esta herencia en *La fe cristiana* es un tema sobre el cual volveremos más adelante.

La primera afirmación apologética radical y fundamental pronunciada por Schleiermacher es la siguiente. La unidad con Dios, la participación en El, no es una cuestión de vida inmortal después la muerte ni de aceptar un legislador celestial sino que se trata de una participación en el momento actual en la vida eterna. Esto es decisivo. Aquí sigue el Cuarto Evangelio. Los filósofos alemanes clásicos lo llamaban el evangelio verdadero. No lo hacían por considerar que este evangelio contuviera, desde el punto de vista histórico, relatos confiables sobre la vida de Jesús, no tardaron en descubrir que no era así. Lo hacían porque el evangelio de Juan era el que más se acercaba a expresar principios que podían superar el conflicto entre el racionalismo y el sobrenaturalismo. Uno de los puntos que más enfatizaban era esta idea de que la vida eterna se da aquí y ahora y no es una continuación de la vida después de la muerte. Es una participación en la eternidad antes del tiempo, en el tiempo y después del tiempo y ello también significa más allá del tiempo.

Se dirigió la misma crítica contra todos los mediadores entre Dios y el hombre. El principio de identidad y todo misticismo siempre resultaron muy peligrosos para los sistemas jerárquicos, para los mediadores sacerdotales entre Dios y el hombre. Eso fue lo que sucedió tanto en el catolicismo como en el protestantismo. Las Iglesias protestantes manifestaron la misma hostilidad que la Iglesia de Roma contra los grupos místicos, los cuáqueros, por ejemplo, en los cuales se afirmaba de alguna manera el principio de identidad. El misticismo les resultaba sospechoso pues ofrecía a los hombres la posibilidad de una unión inmediata con lo divino sin contar con la mediación de la Iglesia. De manera que Schleiermacher reaccionó contra los sacerdotes y las autoridades; no eran necesarios pues todos están llamados a ser sacerdotes y a recibir al Espíritu Santo. A partir de este enfoque se puede entender la resistencia que ofrece la Iglesia a todos los movimientos espirituales, todos aquellos movimientos en los cuales el individuo es inmediato a Dios y es guiado por el mismo Espíritu. También se puede entender por qué se limita el Espíritu, cada vez que aparece, a la letra de la Biblia. Los reformadores, quienes originariamente lucharon contra la iglesia de Roma en el poder del Espíritu, no tardaron en enfrentar sus propias dificultades serias al luchar contra los movimientos espirituales de la época de la Reforma. Es una suerte que hayan existido países como Gran Bretaña,

Holanda y los Estados Unidos adonde pudieran escapar los representantes de esos movimientos de la persecución severa de la Iglesia de Roma y las reformadas.

En lugar de ver a la religión como algo mediatizado por las funciones de la Iglesia, Schleiermacher la veía como el acompañamiento musical de las melodías particulares de cada vida. Expresa de esta forma poética la presencia de la preocupación religiosa, la preocupación última, en cada momento de la vida. Se podría decir que se trata de la típica anticipación idealista de la vida eterna en la cual por cierto no hay religión pero Dios está presente en todo momento. Expresa el ideal del cual se habla en el Nuevo Testamento como "orar sin cesar". Si se toma esta frase al pie de la letra, es un absurdo. Pero si se la toma por lo que quiere decir, tiene mucho sentido. Significa considerar cada momento de nuestra vida secular como imbuida de la presencia divina en lugar de forzar esa presencia a un culto dominical y olvidarse de ella durante el resto de la vida.

A fin de experimentar la presencia de lo divino en el universo como lo hizo Pitágoras al hablar de la armonía de las esferas en términos musicales, (cada una de ellas, si bien da un tono diferente, contribuye sinfónicamente a la armonía del cosmos), debemos encontrar primero esa presencia en nosotros mismos. La humanidad, de la cual cada individuo es un espejo único y especial, es la clave del universo. Si no tuviéramos el universo en nuestro interior jamás lo entenderíamos. El centro del universo y de nosotros mismos es divino y con la presencia de lo infinito en nuestro interior podemos *re-conocer* (subrayo adrede la primera sílaba) en el universo el infinito que está dentro nuestro. ¿Y cuál es la clave de ello en nosotros mismos? El dice que es el amor; pero no el amor en el sentido de *agape*, el concepto cristiano de amor, sino en el sentido platónico de *eros*. *Eros* es el amor que nos une con lo bueno, lo verdadero y lo bello y que nos impulsa más allá de lo finito a lo infinito.

Cada período de la historia humana apela a imágenes distintas para expresar este encuentro entre lo infinito en nuestro interior y en el universo en general. El carácter único de cada individuo y de cada período hace necesaria la existencia de muchas religiones. En el fondo, la multiplicidad de religiones y las diferencias dentro de una misma tradición religiosa durante sus diversos períodos se deben a que lo infinito siempre se refleja en nosotros mismos y en el universo de distintas maneras. Así, el espíritu romántico de Schleiermacher hizo que enfatizara

el carácter concreto de las religiones históricas. Fue este un enorme paso adelante con respecto a la noción de religión natural del Iluminismo que reducía todas las religiones a tres principios: Dios, libertad e inmortalidad. Los puntos de vista deístas, fueran de tipo racionalista o sobrenaturalista, se superaron a través del redescubrimiento de la riqueza, el carácter concreto y pleno de las religiones particulares. Fue así cómo Schleiermacher, mediante su principio de la inmanencia de lo infinito en lo finito, superó las formas naturalista, racionalista y sobrenaturalista de abstraer de las religiones concretas algún principio que se consideraba válido para todas las religiones y que anulaba todo lo concreto que tuvieran.

Nada de esto hubiera sido posible sin la valoración de la individualidad durante el Renacimiento y sin el elemento de la intuición extática durante el romanticismo. Fue eso lo que permitió que el pensamiento religioso volviera a encontrar el camino hacia las religiones positivas. Toda la Ilustración fue una anulación del carácter significativo de la religión concreta o positiva. Sólo permanecieron los principios religiosos abstractos. Sobre la base de este redescubrimiento de las religiones concretas, positivas —positivo significa “históricamente dado”— Schleiermacher procedió a acentuar aún más un cristianismo positivo.

Los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher (1799) tuvieron mucho éxito. Tanto fue así que cuando se publicó la tercera edición (1821) escribió en la introducción que ya no tenía que defenderse de los ilustrados que despreciaban la religión pero que ahora debía cuidarse de los fanáticos ortodoxos que en nombre de su defensa del cristianismo habían regresado a la tradición ortodoxa anterior a la Ilustración y pretendían destruir todo el desarrollo sobre el cual Schleiermacher había fundamentado su obra.

3. *Su definición positivista de la teología*

En términos generales, el Romanticismo fue el puente para llegar a la apreciación de lo positivamente dado. Era algo muy distinto del tipo de positivismo inglés. David Hume era positivista a partir de consideraciones científicas empíricas, a partir de una epistemología crítica según la cual creía que sólo tenemos datos dados o impresiones sensoriales. En el resto de Europa el positivismo era hijo del Romanticismo que valoraba lo dado por la historia y la tradición. Es significativo que Schle-

Jeremacher haya llamado a *La fe cristiana, Glaubenslehre* (La doctrina de la fe). No lo llamó "doctrina de Dios", que es el significado de la palabra "teología". No osó ponerle tal título pues lo positivamente dado es la fe cristiana en tanto tal. Es una realidad dada. Se lo puede encontrar en los grupos piadosos moravianos de Zinzendorf a los cuales perteneció durante una época de su vida y se lo puede hallar en las Iglesias de todo el mundo. De manera que la teología sistemática es la descripción de la fe tal como está presente en las Iglesias cristianas. Ese es un fundamento positivista de la teología. No hay necesidad de decidir primero acerca de las verdades o falsedades de la religión en general y del cristianismo en particular. El cristianismo se halla dado como un hecho empírico de la historia y luego se trata de describir el significado de los símbolos que lo integran.

En consecuencia, la teología es el conocimiento positivo de una realidad histórica. Schleiermacher estableció una diferenciación muy clara entre esta teología empírica positiva y la llamada teología racional de la Ilustración. Y va aún más lejos. Afirma que la teología cristiana es la totalidad de aquellas percepciones teóricas y reglas prácticas sin cuya posesión y empleo resulta imposible todo gobierno de la Iglesia. Ahora bien, esta definición es algo absolutamente desconocido en el desarrollo de la teología. Es la transición clara de todas las clases de teología a la teología positiva. En dicha definición está completamente ausente el problema de la verdad. Es un concepto altamente positivista de la teología. Yo diría que se trata de una descripción positivista de algún grupo que se encuentra en la historia y cuya existencia no se puede negar. Se pueden describir las ideas importantes dentro de ese grupo y las reglas que acepta. Luego se puede educar a los teólogos jóvenes llamados a ser líderes de la Iglesia en el conocimiento de aquellas cosas que deberán practicar más adelante. En este positivismo la cuestión de la verdad se deja de lado.

Este carácter positivista de la teología se hace aún más pronunciado en la idea siguiente. Establecía una distinción entre la teología filosófica, histórica y práctica como hacemos en la actualidad, pero con una diferencia. La diferencia radica en que la dogmática y la ética pertenecen a la teología histórica, no a la filosófica. Pertenecen a la teología histórica porque son el desarrollo sistemático de la doctrina que existe en la Iglesia o en una denominación particular en un momento dado. No se puede ser más positivista. Esta doctrina existe hoy y el

historiador debe limitarse a describirla. Llama a esto teología sistemática. Se trata de una expresión por demás conspicua del positivismo y debo añadir que, si bien no sobrevivió, ha ejercido una fuerte influencia. Ahora tenemos teología filosófica y teología sistemática y ambas se diferencian de la teología histórica y práctica. Tenemos estas cuatro teologías o, en todo caso, podemos incluir la teología filosófica dentro de la sistemática.

DISCUSION

Pregunta: Admito que al hablar de sentimiento Schleiermacher no se refería a la emoción subjetiva; no obstante, sus *Discursos* no carecen de un aspecto emocional y, por otra parte, el experimentar emociones es una parte innegable de la condición humana. ¿Qué papel desempeñan las emociones en la vida religiosa en su opinión y en la de Schleiermacher?

Respuesta: Es esta una pregunta muy válida en vista de la ambigüedad del término "sentimiento" en Schleiermacher y en buena parte de la teología posterior. Sin embargo, es muy evidente que aquí Schleiermacher se encuentra en la misma situación que todos nosotros. Nadie puede excluir el elemento sentimental de cualquier experiencia en la cual esté comprometida toda la persona y quizás esto se aplique más en la religión que en cualquier otro campo. No cabe duda de que la respuesta de todo nuestro ser de manera inmediata —que podría ser la definición correcta del sentimiento— se puede encontrar en una oración sincera, en el culto de una comunidad o al escuchar la palabra profética. El elemento emocional está presente allí. Tomemos un ejemplo de las artes. Uno se siente profundamente capturado por un cuadro mientras visita una galería de arte, se sumerge en él, vive en él y siente que las emociones se despiertan con fuerza. Sin embargo, si alguien afirmara que esa experiencia estética no es más que una emoción, uno respondería que es más que eso. Si fuera únicamente una emoción, no tendría este carácter definido que se da a través de esta clase de pintura. En ese momento en que me siento emocionalmente conmovido, reconozco una dimensión de la realidad de la cual no sería consciente en ningún otro momento y también reconozco una dimensión en mí mismo que jamás hubiera salido a la luz si no hubiera participado en ese cuadro.

Yo diría lo mismo con respecto a la música. Se suele decir que la música pertenece por completo al terreno del sentimiento. Es cierto, pero

se trata de una clase muy especial de sentimiento que está relacionado con las figuras y las formas musicales particulares que hacen que la música sea una obra de arte. Esto también nos revela una dimensión del ser, incluyendo el nuestro, que no se revelaría si no experimentáramos el impacto de la música. De manera que podemos decir que si bien el elemento emocional siempre está presente en cualquier clase de experiencia, no se puede afirmar que una experiencia determinada no es nada más que una emoción. Tomemos la experiencia del amor. No se puede decir que el amor es emoción. El amor incluye un elemento de emoción, y en un grado elevado; pero no es una emoción. Yo diría que es una reunión de entidades separadas que se pertenecen mutuamente por toda la eternidad. No se puede identificar esta experiencia con la reacción personal a la cual llamamos sentimiento.

Aquello que Schleiermacher llama dependencia incondicionada en la religión está relacionada, sin duda alguna, con un fuerte elemento de sentimiento. Rudolf Otto (1869-1937) en su libro *Lo santo*¹¹ lo describió como el sentimiento de estar fascinado y apabullado a la vez. Estos sentimientos contrastantes están presentes. Pero no constituyen el acto religioso en cuanto tal. Lo que constituye el acto religioso es la aparición de lo incondicionado en dicho acto. Por lo general, yo lo llamo la preocupación incondicionada en la existencia misma. También es una preocupación de la mente: uno se pregunta sobre su verdad, y es una preocupación de la voluntad: hay que hacer algo si se la experimenta. Cambia toda la existencia. Todas estas dimensiones están implícitas. Si no fuera más que un sentimiento, sería un placer estético independiente de todo lo demás y terminaría allí. A veces se ha interpretado erróneamente a Schleiermacher en este sentido, pero ese no es el verdadero Schleiermacher.

Al responder a la pregunta sobre Schleiermacher, también respondí a la que se refiere a mi propio pensamiento pues creo que su "dependencia incondicionada" no es más que una forma algo más limitada que decir "preocupación incondicional". La preocupación incondicional no enfatiza el elemento de la dependencia como lo hace Schleiermacher. Sin embargo, también intenta superar el esquema sujeto-objeto. Tiene los mismos motivos básicos y es una expresión de una experiencia total,

¹¹ *Lo santo*, 2ª edición, 1965, Revista de Occidente.

la experiencia de lo santo. Entre la preocupación incondicional y el sentimiento de dependencia absoluta no hay una diferencia dogmática sino fundamentalmente una diferencia de connotación.

En nuestro último análisis de Schleiermacher nos ocupamos de su concepción positivista de la teología cristiana. Señalamos el hecho sorprendente de que subsumía la dogmática y la ética bajo la teología histórica porque son el desarrollo sistemático de la doctrina tal como existe en una iglesia determinada en un momento peculiar. Llamamos a esto positivismo: es teología en cuanto descripción de la realidad empíricamente dada de la religión cristiana. No obstante, si eso fuera todo, Schleiermacher no hubiera sido un teólogo sistemático; hubiera sido un historiador de la iglesia que se ocupaba de las condiciones actuales de esa iglesia.

Sin embargo, este rasgo positivista se ve equilibrado —de manera poco clara desde el punto de vista lógico— por el hecho de que parte de un concepto general de la comunidad religiosa tal como se manifiesta universalmente en la historia de la humanidad. De allí deriva un concepto de la esencia de la religión. Esto ya no es positivismo. Es un análisis filosófico de la esencia de una cosa. Ello presupone un juicio constructivo acerca de lo que es esencial y aquello que no lo es. Su concepto del sentimiento de dependencia incondicionada es, sin duda, de tipo universal y filosófico. Aplica al cristianismo un concepto de la religión que, al menos en cuanto a su intención, no derivaba del cristianismo sino de todo el espectro de las religiones del mundo entero. Es cierto que, de hecho, la derivación que practica un filósofo de la religión siempre está muy determinada por la puerta a través de la cual ingresa en este panorama de la realidad religiosa del mundo. En su caso, es el cristianismo pietista. En todo concepto filosófico de la religión podemos observar los rasgos de este ingreso, es decir, la religión del propio filósofo. Nadie puede abstraer este elemento subjetivo de su definición pues a fin de poder derivar un concepto de la realidad, uno debe ser capaz de participar de la vida de esa realidad. No se puede desarrollar un concepto del arte si no se tiene la capacidad de experimentar las obras de arte.

La consecuencia de ello es que el cristianismo se convierte en una religión entre otras. Hay otras religiones además del cristianismo. Por

lo tanto, y a partir de esta base, los teólogos cristianos por lo general describen el cristianismo como la religión más elevada, más verdadera y más realizadora de todas. Este es un punto muy importante que ha ocupado la primera plana de las discusiones teológicas durante los últimos cincuenta años debido al desafío barthiano. Al ver la historia del protestantismo encontramos un libro de Zwinglio, el reformador suizo, titulado *De vera et falsa religione*.¹² En esta obra describe el cristianismo como la religión verdadera por oposición a las falsas religiones que han distorsionado la revelación divina (ver Romanos 1). Sin embargo, Pablo no se refirió a la religión cristiana en Romanos. Habló de Cristo. No hubiera dicho que lo fundamental es la religión cristiana. Sería conveniente leer las Epístolas de Pablo para comprobar cómo atacó a la religión cristiana tal como existía en su época. Atacó tanto las distorsiones judeo-cristianas (el legalismo) como las gnósticas (la ausencia de leyes). Esto significa que si bien Pablo criticó a todas las religiones, no excluyó al cristianismo de dicha crítica. No ubica al cristianismo como contrapuesto a las demás religiones. Antes, pone a Cristo en contra de toda religión, inclusive contra la religión cristiana tal como ésta estaba expresada por las congregaciones que él fundara.

Ahora bien, encontramos que en Zwinglio, así como en los reformadores en general y en la mayor parte de la teología ortodoxa, no se mantiene esta distinción entre Cristo y el cristianismo. Si ponemos al cristianismo en la cúspide, nos vemos obligados a preguntarnos si no merece el mismo juicio que todas las demás religiones, en vista de sus propias distorsiones. Si vemos la historia de la idolatría, descubriremos que una buena parte de ella surgió en nombre del cristianismo. En realidad, el carácter absoluto del cristianismo, como lo llamara Troeltsch, no es lo absoluto de la religión cristiana por oposición a toda religión sino del Cristo. La superioridad del cristianismo radica en el hecho de que da testimonio contra sí mismo y contra todas las otras religiones en nombre del Cristo. Barth percibió esta dificultad y es por ello que tiende a evitar el concepto de religión y no quiere aplicarlo al cristianismo. Sin embargo, hacer algo semejante es otra forma de elevar la religión cristiana, y no sólo el Cristo, por encima de las otras religiones. Dudo que sea eso lo que se propone Barth.

Sea como fuere, el concepto de religión resulta necesario pues existe la realidad religiosa empírica: hay una gran similitud entre todas las

¹² Huldreich Zwinglio. *Sobre la verdadera y la falsa religión*.

religiones actuales. Si se rechaza la palabra "religión", hay que encontrar otra que nombre la realidad religiosa dada, la palabra "piedad" o algo por el estilo. No obstante, el término "religión" resulta inevitable. Puedo hablar de mi propia experiencia. A principios de la década del veinte escribí un artículo titulado "La conquista del concepto de religión en la filosofía de la religión".¹³ Seguí en gran medida la línea de pensamiento de Barth; sin embargo, ya en aquel entonces yo era consciente de que esto sólo puede llevarse a cabo si también se conquista al cristianismo como una religión en la filosofía de la religión. Además, debe haber algo en la religión que se opone a la religión misma. Si no se percibe esto, no se puede hablar de conquista. Sin embargo, el impacto de Barth en Alemania alcanzaba dimensiones tales que cuando regresé a ese país en 1948, mis amigos me criticaron de inmediato por seguir empleando la palabra "religión". Había sido erradicada de la discusión teológica en Alemania.

La situación ha cambiado pero no ha desaparecido el resentimiento contra el concepto. Considero que ese resentimiento es un auto-engaño pues no se hace más que usar otros términos para sustituir a la palabra "religión". De cualquier modo, lo que necesitamos es tomar conciencia de que el método de Schleiermacher, Troeltsch, Harnack y otros no es suficiente. Su método consiste en definir primero al cristianismo como una religión y luego afirmar que es la religión más elevada o absoluta. Lo que hacen los barthianos también es incorrecto: afirman que el cristianismo es una religión revelada por oposición a las demás que son meros intentos humanos de llegar a Dios y no se basan en absoluto sobre la Revelación.

Si pretendemos vencer el concepto de religión que parece relativizar el cristianismo, debemos hacerlo enfrentando al Cristo con toda religión o poner a Dios como manifestando su juicio en la cruz contra toda religión, pero no elevando al cristianismo como una religión particular.

Ahora debemos tratar la noción que tenía Schleiermacher acerca de la esencia de la religión. Todas las historias de la teología lo presentan como el vencedor de la distorsión de la religión llevada a cabo por la Ilustración; ésta la intelectualizó y la moralizó. El aspecto negativo de la definición de la religión hecha por Schleiermacher fue

¹³ "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, Berlín, XXVII, N° 3/4, 1922; 446-469.

que no se trata, esencialmente, de un pensar y un actuar. El aspecto positivo es que la religión es el sentimiento de la dependencia incondicionada, la consciencia inmediata de lo incondicionado en uno mismo, la relación existencial inmediata previa al acto de reflexión, el carácter inmediato de la percepción de lo incondicionado en nuestras consciencias. Todos estos términos apuntan hacia la misma realidad de la experiencia religiosa. El conocimiento y la acción son consecuencias. El conocimiento religioso y la acción religiosa surgen a partir de esta percepción inmediata, pero no conforman la esencia de la religión. La percepción inmediata de la dependencia incondicionada trasciende los sentimientos ambiguos de libertad y dependencia parciales que experimentamos en nuestra relación con el mundo. En todas nuestras relaciones con el mundo y con los demás están presentes estos sentimientos ambiguos de libertad y dependencia. Si somos vitalmente fuertes, nos sentimos muy libres al enfrentar la realidad; si este sentimiento de libertad se debilita, experimentamos nuestra dependencia con respecto a los demás y a toda clase de cosas finitas. Ahora bien. Todo este terreno de la experiencia de lo finito queda transcendido en la percepción de lo incondicionado. Si hablamos de Dios, sólo podemos decir que ese es el nombre de nuestra dependencia incondicionada. Entonces no se concibe a Dios como una realidad objetivamente dada como otra galaxia de estrellas. Trasciende toda relación finita y es el fundamento de todas ellas. Todas son incondicionalmente dependientes de El.

Si Dios fuera un objeto junto a otros, podríamos actuar sobre él en términos de conocimiento y acción. Eso significaría que se pueden dar pruebas de Dios. Esas pruebas serían verificables y podríamos mover a Dios con nuestra actividad. Pero Dios no es un objeto junto a otros. Está presente en nuestra consciencia inmediata y todo lo que decimos sobre El es una expresión de este carácter inmediato. Schleiermacher teme que el término "persona" aplicado a Dios lo convertiría en un objeto sometido a nuestras ocupaciones cognoscitivas y activas. De manera que emplea la palabra "espiritualidad" en lugar de "personalidad". Por supuesto que el elemento personal está implícito en la espiritualidad. No hay espíritu que no sea a la vez portador de la persona. Sin embargo, el concepto de espiritualidad resulta más adecuado que el de personalidad para eludir el peligro de una distorsión objetivante de la idea de Dios.

4. *Su interpretación del cristianismo*

Tal es el concepto de religión que subyace en toda la descripción que hace Schleiermacher del cristianismo. En última instancia, esto demostró ser más fuerte que el elemento positivista, es decir, la mera aceptación del cristianismo como una realidad empírica que debía describirse. Ahora llegamos a una parte de su pensamiento en la cual destruye el elemento positivista. Se trata de su cristología. Cuando explica por qué considera que el cristianismo es la manifestación más elevada de la esencia de la religión, afirma que se debe a que el cristianismo tiene dos características que lo diferencian de las otras religiones. La primera es la que denomina monoteísmo ético. Esto significa que la dependencia incondicionada en la religión no es, en primer término, una dependencia física pensada según un esquema materialista. No es una dependencia mecánica como sucede en algunas distorsiones de la idea de la predestinación en la teología calvinista. Estas confunden el símbolo religioso de la predestinación con la causalidad mecánica. No es ésta la idea de Schleiermacher, a pesar de que se ha señalado con toda claridad la influencia calvinista sobre su noción de dependencia. El cristianismo no es una religión en la cual la relación con Dios sea la de una dependencia física o mecánica, sino la de una dependencia teleológica, una dependencia con respecto a Dios como el dador de la ley y aquél que nos señala la meta hacia la cual debemos dirigirnos. Esta dependencia teleológica significa que Dios es la fuente de nuestro imperativo moral incondicionado. Aquí se ve con claridad el elemento kantiano en Schleiermacher. No sucede como en la filosofía de la naturaleza de Schelling donde los hombres dependen de lo último a través de la naturaleza.

La otra característica que convierte al cristianismo en la religión suprema es que todo se relaciona con la salvación por Jesús de Nazaret. Para él, la salvación tiene un sentido muy definido. Es la transformación de una consciencia religiosa limitada, inhibida o distorsionada en una consciencia religiosa completamente desarrollada. La persona que posee una consciencia religiosa totalmente desarrollada se salva. Todo simbolismo escatológico queda eliminado o se lo debe re-interpretar. Esta obra de salvación, esta liberación de nuestra consciencia religiosa con respecto a la inhibición, la limitación o la distorsión la lleva a cabo Cristo, quien posee la consciencia religiosa

completamente desarrollada. Puesto que El no necesita la salvación, puede convertirse en el Salvador.

Esto no significa que Jesús es un mero ejemplo para el hombre. Antes, es el *Urbild*, el arquetipo, la imagen original, el representante de lo que el hombre es esencialmente en unidad con Dios. Tenemos aquí juicios cristológicos sorprendentemente elevados si pensamos en el concepto universal de religión del cual partió Schleiermacher. Tal cosa resultó posible pues su propia piedad personal y su afirmación positivista del cristianismo se realizaron. Resulta interesante notar que en su libro sobre Schleiermacher, Emil Brunner¹⁴ dice que el pensamiento cristológico del primero es un interludio en su dogmática: no se adecua a la totalidad del sistema. Es una instancia en la cual su piedad se abre camino entre sus principios sistemáticos. No creo que esto sea cierto pues el elemento positivista en Schleiermacher es genuino. Es una de las formas de eludir los problemas de la filosofía de la religión que, por otra parte, son ineludibles. Brunner tiene razón en la medida en que se puede decir en términos generales que en todo el pensamiento de Schleiermacher existe una tensión entre los enfoques puramente filosóficos del cristianismo y los más positivistas. Todas las escuelas posteriores se encontraron con la misma dificultad. La escuela de Ritschl, que dependía de Schleiermacher, era fuertemente positivista y bíblica, por un lado, y sin embargo se basaba sobre la epistemología de Kant y sobre toda su filosofía de la religión, por el otro.

Sin entrar en detalles acerca de las doctrinas individuales de Schleiermacher, podemos decir algo sobre el método que permeaba todo su sistema. Su método teológico consistía en describir el contenido de la consciencia religiosa del cristiano tal como está determinada por la aparición del Cristo. La teología sistemática o el sistema de la doctrina es racional en la medida en que crea un sistema de pensamientos coherentes que no se contradicen entre sí pero son interdependientes. Lo lleva a cabo con todos los medios de la dialéctica teológica más refinada. Al ocuparse de problemas especiales, tales como la Biblia, el pecado, Cristo, la salvación, la expiación o cualquier otro, analiza en primer lugar los dos puntos de vista opuestos. El primero es el de la tradición clásica a la cual conocía, como debe hacerlo todo teólogo protestante, y el otro es la crítica ilustrada a la ortodoxia del

¹⁴ *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauf-
fassung und christlichem Glauben.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924.

siglo diecisiete. Luego intenta hallar una solución al problema observando la consciencia cristiana que, por supuesto, está determinada por su propio concepto de la religión.

El elemento metodológico crucial es que las proposiciones teológicas sobre Dios, el mundo o el hombre derivan de la participación existencial del hombre en lo último, es decir, de la consciencia religiosa humana. Estas afirmaciones son válidas, pero no en el mismo sentido en que se podrían pronunciar tales afirmaciones refiriéndose al último descubrimiento en la física o la astronomía. La forma de las afirmaciones es muy distinta. La diferencia en la forma surge del hecho de la participación existencial, como diríamos hoy. Esto significa que las cualidades o las características que atribuimos a Dios son expresiones de nuestra relación con El. En su calidad de seguidor de Calvino, opinaba que no podemos decir nada acerca del *essentia dei*, Dios en su verdadera esencia. Sólo podemos decir algo sobre la base de su relación con nosotros que se manifiesta a través de experiencias revelatorias. Esto tiene ciertas implicaciones en la doctrina de la Trinidad. Cualquier doctrina de una Trinidad objetiva como un objeto trascendente es imposible. La doctrina de la Trinidad es la expresión más plena de la relación del hombre con Dios. Cada una de las *personae* —no hay que decir *personas* pues eso significa otra cosa— es una representación de una cierta forma que tiene Dios de relacionarse con el hombre y con el mundo. Este es el único modo en el cual las *personae* tienen sentido. De manera que ubica el sistema trinitario al final de todo el sistema. La doctrina de la Trinidad se encuentra al final como la doctrina completa de Dios, después de haber descrito en términos positivos, a partir de la consciencia religiosa de los cristianos, todas las relaciones particulares. Se trata de relaciones tales como las que se ocupan del pecado y el perdón, la creación, la muerte y la vida eterna, la presencia del Espíritu en la Iglesia y en el cristiano individual, etc. Una vez que se ha hecho esto, se pueden trazar las líneas hacia lo divino como tal, y ello nos conduce a afirmaciones trinitarias.

Yo sigo el mismo método que Schleiermacher, con una diferencia. Establezco dos estadios en este trazado de las líneas trinitarias hacia Dios. El primero es el de la doctrina del Dios vivo. El Dios vivo siempre es el Dios trinitario, inclusive antes de que sea posible la cristología, antes de que haya aparecido el Cristo. Quien habla del Dios vivo es trinitario a pesar de que se autotitule unitario. Cuando mantenía dis-

cusiones con estudiantes y colegas unitarios en Harvard no partía de la cristología sino del símbolo del Dios vivo. No es una unidad muerta en sí misma, una identidad muerta, sino que sale y regresa. Esto define el proceso de la vida en todas partes. Si aplicamos esto simbólicamente a Dios, nos embarcamos en un pensamiento trinitario. Los números dos, tres o cuatro —todos aparecen en la historia de la teología cristiana— no son fundamentales. Lo fundamental al hablar de un Dios vivo es el movimiento de lo divino, que sale y regresa a sí mismo.

Ahora bien, Schleiermacher no usó esta posibilidad. Vio a la Trinidad únicamente en relación con la cristología. Yo creo, en cambio, que si uno no lo ve en relación con la idea de un Dios vivo, el simbolismo trinitario resulta casi imposible de usar, pues se lo aplicaría demasiado tarde. Al ligarse con el evento único no tarda en convertirse en supersticioso: al relacionarlo únicamente con el Jesús histórico se convierte en algo que está ahí para ser observado y nada más.

Daré un ejemplo para señalar por qué todo esto resulta significativo. Si hoy imaginamos la posibilidad de que existan seres espirituales en otras partes del universo, surge la pregunta acerca del significado que tendría Cristo para ellos. Entonces aquellas personas con una concepción de la Trinidad orientada exclusivamente hacia lo cristológico dirían que debemos llevarles el mensaje de Jesús de Nazaret como el Cristo. En mi opinión, tal cosa es absurda. En lugar de ello, yo diría que el Logos divino, el Logos eterno, el principio de Dios que sale y se manifiesta, aparece dondequiera que hay seres espirituales: aparece en su historia, tal como apareció en el centro de la historia humana. Sin embargo, lo que aparece es anterior a la historia humana. "Antes que naciese Abraham, Yo soy."¹⁵ Esto significa que el Logos universal, el principio de la automanifestación divina, está presente en Jesús de Nazaret.

A pesar de esta crítica limitada de Schleiermacher, yo diría que la noción metodológica fundamental acerca de que la Trinidad no es una especulación *a priori* sobre Dios es válida. La experiencia del Dios vivo y la del Dios salvador hacen surgir la idea trinitaria. La idea surge de la experiencia revelatoria y no puede precederla. Mi crítica principal al método de Barth en su *Dogmática de la iglesia*¹⁶ es que

¹⁵ Juan 8:58.

¹⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I. Pts. 1 y 2, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1936.

salta, directamente, por expresarlo así, a la doctrina de la trinidad sin partir de la cuestión humana. En este sentido, estoy del lado de Schleiermacher a pesar de mi crítica limitada.

Otro punto que debemos mencionar es la doctrina del pecado de Schleiermacher que ejerció una gran influencia. En esto, siguió la tendencia general de la filosofía clásica alemana y del Iluminismo, sin duda alguna. Según esta corriente, el pecado es una carencia. No es un "no" sino un "no todavía". El pecado surge en razón de la discrepancia entre la gran celeridad del proceso de evolución en el desarrollo biológico de la humanidad y el paso más lento del desarrollo moral y espiritual del hombre. El desarrollo biológico está mucho más adelantado que el desarrollo espiritual del hombre. El pecado es el "todavía no" del desarrollo espiritual del hombre dentro de un organismo corporal que ya ha alcanzado su desarrollo pleno. La distancia o el abismo entre estos dos procesos es lo que llamamos pecado. Esta condición es universal. Es el estado de la humanidad. En ese caso, el Cristo es una anticipación de un estado que eventualmente toda la humanidad alcanzará. Esto convierte al pecado en algo que de alguna manera es necesario e inevitable. La idea de la caída queda subsumida por la idea de la necesidad evolucionista de la alienación o el pecado. A esta altura, los teólogos posteriores regresaron, en cambio, a la idea kantiana de la caída trascendente original y los existencialistas lo desarrollaron sobre la base de la doctrina de la libertad de Schelling.

No obstante, en muchos desarrollos posteriores prevaleció la relativización del pecado practicada por Schleiermacher. Dije que para este autor, la salvación es la presencia de Dios en el hombre, en la conciencia del hombre, que está determinada por la presencia divina en todas sus relatividades. Vemos aquí el trasfondo místico en la filosofía de Schleiermacher, no místico en el sentido de "brumoso" sino en el sentido de la presencia de lo infinito dentro de lo finito. De manera que el Salvador introduce a los fieles, aquellos que le pertenecen y participan en Él, en el poder de su propia conciencia de Dios. Y la Iglesia es la comunidad dentro de la cual esta conciencia de Dios es el poder determinante. Por más relativo que sea, por más distorsionado y limitado, éste es el principio que sustenta la Iglesia. Esto nos trae al final de nuestro análisis de la teología de Schleiermacher. Por supuesto que sería muy interesante ocuparnos punto por punto de sus distintas doctrinas, pero en ese caso éste sería un trabajo sobre Schleiermacher y no la historia de la teología protestante que se propone ser.

Ahora debo ocuparme del hombre que produjo la gran síntesis en términos filosóficos. Schleiermacher es la gran síntesis en términos teológicos. Hegel, su colega en la Universidad de Berlín a principios del siglo diecinueve, fue quien completó y realizó la síntesis en el campo filosófico. Ambos, tanto en su aparición como en sus efectos cruzaron de inmediato las fronteras de sus propios países. Por supuesto que sus raíces estaban plantadas en el desarrollo alemán, pero los efectos que tuvieron sobre otros trascendieron de inmediato los límites y los provincianismos de Alemania. La influencia de Schleiermacher sobre toda la teología protestante también se nota en los Estados Unidos. La influencia de Hegel, por su parte, se extendió no sólo al campo de la religión sino también a la transformación política del mundo en el siglo veinte. Inclusive el surgimiento del existencialismo que se opone a él lleva la impronta de su pensamiento. De manera que podemos afirmar que su gran síntesis es el momento crucial para muchos de los problemas actuales, incluyendo entre ellos a la revolución mundial y el conflicto entre Oriente y Occidente. No se puede comprender a Marx, Nietzsche, Kierkegaard, el existencialismo ni los movimientos revolucionarios si no se percibe su dependencia directa o indirecta de Hegel. Hasta aquéllos que se opusieron a él emplearon sus categorías en sus críticas. De manera que, en cierto sentido, Hegel es el centro y el pivote, no de una escuela dentro de la filosofía o de una forma de pensamiento acerca de la religión exclusiva de la teología, sino de un movimiento universal que ejerció una influencia directa o indirecta sobre todo nuestro siglo.

1. *Grandeza e hybris trágica del sistema hegeliano*

Cuando hablamos de la gran síntesis de Hegel en el campo de la filosofía, se pueden entender nuestras palabras de dos maneras: primero, la gran síntesis de los elementos culturales presentes en la cultura occidental y, segundo, la síntesis de las polaridades en conflicto que están presentes en el pensamiento religioso. Lo describiré de los dos modos.

No obstante, antes de hacerlo, debe desaparecer la imagen distorsionada de Hegel. Sería mejor para el lector no saber nada sobre Hegel antes que conocer la caricatura corriente. Si la única imagen que tiene es la del molino ruidoso cuyas ruedas giran continuamente —te-

sis, antítesis, síntesis— sería mejor que no supiera nada sobre este autor. Cuando dicté mi primer curso sobre Hegel en Frankfurt le dediqué todo el año académico, cuatro horas por semana, y sólo pude tratar la mitad del material. En esa época se descubrieron los fragmentos juveniles de Hegel.¹⁷ Esos fragmentos son la mejor ayuda para limpiar nuestras mentes de la imagen distorsionada de Hegel. En aquel momento traté de señalar a mis discípulos que toda gran filosofía combina dos elementos. Uno de ellos es su vitalidad, su savia, su carácter interno; el otro es la urgencia de la situación en la cual crece la filosofía. No hubo ningún filósofo de envergadura que se limitara a sentarse atrás de su escritorio y dijera: "Bueno, filosofemos un poco entre el desayuno y la hora de almorzar." Toda filosofía ha sido una lucha tremenda entre fuerzas divinas y demoníacas, escepticismo y fe, la posibilidad de negar la vida y la de afirmarla. La pregunta sobre el misterio de la existencia se yergue por detrás de todos aquéllos que se convirtieron en filósofos creadores y no se limitaron a hacer un análisis o una historia de la filosofía.

En los fragmentos de Hegel hay algo que surge con toda claridad: la religión y la política formaban la savia de su pensamiento. Encontró que la religión de tipo sobrenatural que estaba en conflicto con el racionalismo era lo que distorsionaba las almas de los estudiantes de teología y filosofía mientras era estudiante del seminario y vivía en el *Stift* en Tübingen, Württemberg. Además de la religión, existía una situación política determinada por la Revolución Francesa, por un lado, y por la tiranía de los príncipes alemanes, por el otro. Y del otro lado del Canal, estaban los comienzos democráticos de la constitución británica.

Estos dos elementos, la religión y la filosofía, se unieron desde muy temprano en la filosofía de la vida de Hegel. Si alguien quiere saber lo que significa "filosofía de la vida" en la terminología europea continental —el alemán *Lebensphilosophie* no tiene una traducción exacta— puede leer los fragmentos de Hegel. Allí se encuentra, entre otros, un fragmento sobre el amor que ofrece una de las percepciones más profundas de la dinámica de la relación amorosa, no sólo en el nivel humano, sino en toda realidad viva.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, traducidos al inglés por T. M. Knox, con una introducción y fragmentos, traducidos al inglés por Richard Kroner. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

Ese es uno de los aspectos del pensamiento hegeliano. Sin embargo, había otro elemento en Hegel, como en todo filósofo: el método. Este adquirió cada vez más prominencia. Su trabajo sobre lógica era importante en sí mismo, pero su consecuencia fue que la "filosofía de la vida" anterior fue quedando cada vez más oscurecida por un mecanismo lógico de tesis, antítesis, síntesis. La gran tragedia de la historia de la filosofía es que este elemento lógico se convirtió en el punto fundamental. En la Enciclopedia, por ejemplo, recibimos la impresión de un molino que siempre hace el mismo ruido y sigue el mismo ritmo, de manera tal que si un concepto entra en el molino ya sabemos de antemano cómo saldrá. Este es un elemento fuerte, y desagradable, en Hegel. Y no deseo ocultarlo. Sin embargo, también es justo ver cuál es la savia y sus consecuencias en el pensamiento de un hombre determinado. En el caso de Hegel, era el campo religioso y el político.

Después de estas palabras introductorias, nos ocuparemos de los diferentes periodos que pretendió unir en una gran síntesis. Por ser un hombre que procedía de la Ilustración, fue testigo de la gran controversia entre la tradición del protestantismo ortodoxo y la crítica racionalista que se le hacía. De manera que enfrentó el problema de unir el cristianismo tradicional con la Ilustración. Pero eso no era todo, por cierto. También vivía en la época que llamamos clásica. Nos referimos a ella en relación con Goethe. Era un intento directo de regresar a la Grecia clásica tanto en las artes como en la filosofía y luego, de manera indirecta, en teología. Este elemento del clasicismo era muy fuerte en los primeros escritos de Hegel cuando describió, por ejemplo, el sistema político ideal. Siempre describía el ideal de la *polis* griega, la ciudad-estado, en la cual se unían la religión y la cultura y el individuo participaba democráticamente en toda la vida ciudadana. De manera que había que poner esto en el lugar adecuado dentro de la gran síntesis.

Luego pasó al periodo romántico. El mismo fue fuertemente romántico al comienzo y muy dependiente de Schelling. Sin embargo, en razón de su mente sobria, no tardó en separarse de muchos de los elementos emocionales del romanticismo y hasta los criticó en el mayor de los trabajos que publicó, *La fenomenología del espíritu*.¹⁸ Vemos que se introduce otro elemento: la causa de la Revolución Francesa.

¹⁸ *Fenomenología del espíritu*, F.C.E.

Los estudiantes de la escuela de teología de Tübingen participaron en la Revolución Francesa, lo cual provocó gran enojo al príncipe de Württemberg. No obstante, no se convirtieron en revolucionarios pues ello no se adecua al temperamento alemán. Se hicieron revolucionarios únicamente en espíritu, no en el terreno político. Más tarde, los revolucionarios llegaron de otro mundo, pero usando categorías hegelianas.

Si contemplamos todos estos elementos, veremos cuánto implican: la tradición cristiana, la Grecia clásica, la Ilustración, el movimiento del romanticismo. Era necesario unir todas estas cosas en una síntesis universal. Nadie lo ha intentado de manera tan radical y con tanta fuerza como Hegel. A pesar de que Kant fue un pensador más profundo que Hegel en su método crítico —es éste un juicio difícil de hacer, pero no imposible— fue Hegel, más que Kant, quien creó una época en la historia de la filosofía, en la historia de la religión y en la política.

Por lo tanto, el colapso de esta gran síntesis fue un acontecimiento histórico. No se trató de una mera controversia interna entre escuelas filosóficas. Eso sucede todo el tiempo; sin embargo, a veces tales controversias pueden adquirir una importancia histórica universal. Eso fue lo que sucedió con las controversias teológicas durante los siglos cuarto y quinto. Los acontecimientos que rodean el surgimiento y la caída del sistema de Hegel trascienden la situación de conflicto entre escuelas filosóficas. En ello consiste la grandeza del sistema hegeliano; no obstante, a veces grandeza e *hybris* van juntas. *Hybris* es una palabra griega que se suele traducir por orgullo. Sin embargo, no debería traducirse de ese modo pues el orgullo es una actitud moral o antimoral determinada. Es posible carecer de orgullo y estar lleno de *hybris*; ser extremadamente humilde pero en esa humildad permanecer en un estado de *hybris*. La mejor traducción es "autoelevación hacia el reino de lo divino". Tal es su significado en la tragedia griega. Los grandes héroes son aquéllos que caen en la *hybris*, aquéllos que intentan elevarse hasta alcanzar la vida de los dioses y luego caen debido a la reacción trágica de los poderes divinos.

Tal lo que sucede con el sistema de Hegel. No tiene una relación primordial con el carácter personal de Hegel. Hay otros que poseen mucha más *hybris*; Schelling, por ejemplo. La *hybris* está expresada en su misma idea fundamental: la idea de que es posible que la historia universal llegue a su fin con nuestra propia existencia. La razón

por la cual Hegel recibió ataques de todas partes y fue quitado del trono de la providencia en el cual él mismo se había ubicado fue que el sistema, una vez completado, cortaba toda apertura al futuro. Dios es el único que está en ese trono y es el único que puede entender el pasado y crear el futuro. Cuando Hegel intentó hacer ambas cosas alcanzó el estado de *hybris*, y a dicha *hybris* la siguió la tragedia de su sistema.

Aquí vemos que la historia de la filosofía es algo más que la historia de algunas ideas interesantes que encuentra la gente a fin de contradecirse entre sí. La historia de la filosofía es la historia de la auto-interpretación del hombre y cualquier auto-interpretación semejante se ve sometida no sólo al juicio de la lógica sino también al del significado de la existencia en su totalidad. Tal es la responsabilidad del pensamiento y, a la vez, su grandeza.

2. *La síntesis de Dios y Hombre (Espíritu y Persona)*

La síntesis de lo divino y lo humano en el sistema de Hegel se ve expresado por la doctrina del espíritu, o *Geist*, absoluto y el espíritu relativo. La palabra mente es una traducción muy pobre de *Geist* * y el término "espíritu" también presenta una cantidad de dificultades. Este último término se ha reservado para la religión y se atribuye a Dios y las cosas divinas. Se ha privado al hombre del espíritu y se lo ha dividido en mente y cuerpo. Esta mutilación de la doctrina del hombre ha tenido consecuencias prácticas y teóricas tremendas, haciendo casi imposible la elaboración de una doctrina sólida del hombre. Contamos con una psicología, con una biología, pero no tenemos una doctrina del hombre. Y, por lo general, la antropología es una doctrina acerca de los huesos que dejó la raza humana sobre la faz de la tierra. Ahora tenemos, además, una antropología cultural. No obstante, no nos dice nada sobre la esencia del hombre, limitándose a hablar sobre los estudios por los cuales atravesaron nuestros antepasados. También se caracteriza por un dogmatismo particularmente desagradable acerca del mismo concepto de cultura. Todo lo que el hombre ha creado se explica en términos de una cultura dada. Puesto que el hombre no es más que un producto de su cultura, no podemos decir nada sobre él desde un punto de vista universal ni podemos

* N. de la T.: En la edición inglesa de *Die Phänomenologie des Geistes* se traduce *Geist* por "mente". De ahí la aclaración de Tillich.

hablar acerca de lo que diferencia al hombre de los animales. Ningún antropólogo cultural nos dice quién produjo la cultura, por qué éstas cambiaron y qué sucedió dentro del contexto de la cultura. De manera que en este momento nos encontramos con dificultades en lo que respecta a la doctrina del hombre en tanto hombre.

Quizá una de las maneras con la cual podemos intentar superar tales dificultades es mediante la reintroducción del concepto de espíritu con minúscula en lugar de usar el término con mayúscula para referirnos exclusivamente a Dios. Pues si uno no puede experimentar lo que es el espíritu en uno mismo, no lo puede aplicar de manera simbólica o analógica a Dios. Cuando tenemos una doctrina del hombre como espíritu, debemos definir a este último como la unidad de mente y poder, la unidad de la creatividad, que posibilita la cultura humana, y la vitalidad que es el poder vital del hombre. El concepto de espíritu es dinámico. Si se quita del espíritu el elemento de poder, lo cual se hace si se usa únicamente el concepto de mente, lo que queda no es más que un movimiento intelectual. La consecuencia de la intelectualización del aspecto espiritual del hombre es que se ubica al elemento emocional fuera del intelecto, se nos priva de aquello que hallamos en la doctrina platónica del *eros*, es decir, la unidad de los elementos emocionales, volitivos e intelectuales dentro de la persona como un todo. También resulta en una pérdida de lo que se menciona en el concepto cristiano de *gnosis*, tal como lo empleó Pablo, que significa a la vez conocimiento y unión. Conocer a Dios significa una unión del espíritu del hombre con el Espíritu divino. No significa *episteme*, es decir, conocimiento científico prescindente, investigación de la estructura de las cosas finitas. *Gnosis* siempre significa unión y si la palabra no estuviera tan distorsionada en nuestra época, podríamos decir unión mística, como todavía podía hacerlo la ortodoxia protestante. El misticismo significa la unión de lo divino y lo humano.

De manera que traduciremos *Geist* por espíritu. Para Hegel, Dios es Espíritu absoluto y el hombre es espíritu relativo, o Dios es Espíritu infinito y el hombre es espíritu finito. Decir que Dios es Espíritu significa que es poder creador; no en el sentido naturalista de un mero proceso objetivo, sino un poder creador unido al espíritu o, quizá mejor aún, al sentido. Este poder creador ligado al sentido produce la auto-consciencia personal en el hombre y crea, a través de los hombres, la cultura, el lenguaje, las artes, el Estado, la filosofía y la religión. Todas estas cosas están implícitas en el concepto del

espíritu. Pero si se habla de una mente absoluta, entonces hay que pensar en algún intelecto supremo que esté en algún sitio, un intelecto incorpóreo, por decirlo así, una mente sin poder. Sin embargo, de acuerdo con la tradición religiosa, tanto judía como cristiana, así como de muchas otras religiones, Dios es, ante todo, el Todopoderoso. Es poder. Es ilimitado. Es poder infinito. Es el poder que está en todos los otros poderes y les da el poder de ser. Este elemento de poder corresponde al concepto de espíritu. Si se elimina esto, como sucede cuando se traduce *Geist* como espíritu, resulta imposible comprender la historia de la teología protestante o el sistema de Hegel y sus sucesores teológicos.

He afirmado con frecuencia que soy un cruzado en el rescate de la palabra "espíritu" con minúscula. Necesitamos el término. Todos los idiomas lo poseen. En francés tenemos *esprit*, en alemán *Geist*, en hebreo *ruach*, en latín *spiritus* y en griego *pneuma*. En inglés, en cambio, la palabra se ha perdido casi por completo. Ello se debe, en parte, al empirismo británico y además, a la división que estableció Descartes entre intelecto y cuerpo en el hombre. A pesar de toda su grandeza como creador del método de análisis científico y filosófico moderno, debemos decir que desde la perspectiva de la doctrina del hombre omitió su verdadero centro: éste se encuentra entre la mente y el cuerpo. Antes se lo llamaba "alma" —término que está prohibido en la actualidad por los "perros guardianes" del lenguaje en todas las universidades pues se la relaciona con el sentimentalismo y carece de valor científico. Todo ello a pesar de que es el concepto central en la doctrina del hombre de Aristóteles. En efecto, el término *psyché* debe traducirse como *ánima* (latín) o alma.

Sea como fuere, esta es la mala situación en la cual nos encontramos y hace difícil comprender a Hegel en este punto fundamental. El espíritu es el creador del hombre en tanto personalidad y de todo aquello que, mediante el hombre como persona, puede crearse en la cultura, la religión y la moral. Este espíritu humano es la auto-manifestación del Espíritu divino y Dios es el Espíritu absoluto que está presente y obra a través de cada espíritu finito. A fin de comprender esto debemos retroceder a lo que dije sobre Hegel en cuanto filósofo de la vida, de los procesos vitales. Todos los procesos vitales son manifestaciones de la vida divina, sólo que aparecen en el tiempo y el espacio mientras que en Dios están en su naturaleza esencial. Dios actualiza sus propias potencias en el tiempo y el espacio a través de la naturaleza, la historia

y los hombres. Dios se encuentra a sí mismo en su carácter personal en el hombre y su historia, en las distintas formas de su actualización histórica. Dios no es una persona además de otras. El Espíritu absoluto al cual se refiere Hegel no es un ser junto a un espíritu finito, pero en Dios está dada su realidad esencial. Se actualiza en el tiempo y el espacio, sin embargo está al mismo tiempo enajenado de su carácter esencial.

Tenemos aquí toda la visión del mundo como un proceso de auto-actualización de las esencias divinas en el tiempo y el espacio. Por lo tanto, todas las cosas en su naturaleza esencial son la autoexpresión de la vida divina. Este proceso universal pasa por la naturaleza y por las distintas actualizaciones del espíritu. Dios se halla a sí mismo tal como es en esencia en el espíritu del hombre, especialmente en su creatividad artística, religiosa y filosófica. Dios no se halla a sí mismo en sí mismo sino que llega a sí, a lo que es en esencia, mediante el proceso universal y, por último, a través del hombre y su conciencia de Dios. Aquí encontramos la antigua noción mística de que en el conocimiento que tiene el hombre de Dios, Dios se conoce a sí mismo, y en el amor del hombre hacia Dios, éste se ama. También hallamos estas ideas en Spinoza y es por eso que insisto tanto en el hecho de que Spinoza es un místico judío geometrizado. En Hegel, en cambio, encontramos estas ideas en una forma creativa dinámica y no en la forma estática propia de Spinoza.

Hegel ve a Dios como el portador de las estructuras esenciales de todas las cosas. Esto lo convierte en el gran representante de la filosofía esencialista. Tal filosofía intenta comprender las esencias de todas las cosas como expresiones de la automanifestación divina en el tiempo y el espacio. La protesta existencialista posterior sólo puede comprenderse como una reacción a esta filosofía esencialista. El existencialismo moderno nació como una protesta contra el esencialismo de Hegel. Por lo tanto, debemos entender el esencialismo hegeliano, las esencias, como manifestaciones de la vida divina. Dios en sí mismo es la esencia de todas las especies de plantas y animales, de las estructuras de los átomos y las estrellas, de la naturaleza del hombre en la cual se manifiesta su núcleo más íntimo. Todas éstas son manifestaciones de la vida divina tal como aparece en el tiempo y el espacio.

De manera que Hegel no puede concebir a Dios como una persona junto a otras. En ese caso, sería algo menos que Dios. Si fuera así, el proceso universal, la estructura del ser, serían más que El, estarían por

encima de El. En ese caso, Dios tendría un destino: sería lanzado a la realidad como los dioses griegos quienes están sometidos al destino, van y vienen, son inmortales con respecto a la estructura especial del cosmos pero nacen y mueren con este cosmos. El Dios del cristianismo, empero, no es menos que la estructura de la realidad. La tiene en sí mismo; es su vida. Este cambio fundamental libera al cristiano de la ansiedad del destino. Podemos observar la lucha contra esta idea ya en los autores trágicos griegos. Estos lidiaban contra dioses que estaban sometidos al destino y que, por e lo, eran inferiores al hombre pues éste es capaz de resistir el destino universal con el poder del logos. El hombre está por encima del destino y, en consecuencia, más allá de los dioses. De manera que Dios no es una persona. Es espiritual, como dije en relación con Schleiermacher, pero no es una persona pues eso lo volvería a someter al destino de los dioses griegos.

Hay una instancia de identidad entre Dios y el hombre en la medida en que Dios llega a la auto-consciencia en el hombre y en la medida en que el hombre, en su naturaleza esencial, está contenido junto con todas las cosas en la vida interior de Dios como potencia. El proceso mediante el cual Dios crea el mundo y se realiza en él es el medio por el cual la abundancia infinita de la vida divina crece en el tiempo y el espacio. Dios no es una entidad separada, algo terminado en sí mismo, pero pertenece al mundo, no como parte de ese mundo, sino como el fundamento a partir del cual y para el cual existen todas las cosas. Esta es la síntesis del espíritu divino y del humano. Fue el punto más criticado por la teología del siglo diecinueve del reavivamiento religioso. Dicha teología pretendía acentuar la relación personal y la diferencia entre Dios y el mundo.

3. *La síntesis de religión y cultura (pensamiento e imaginación)*

Otra de las síntesis que construye Hegel es aquélla que se da entre la religión y la cultura. Como resultado de la idea básica de la relación entre el espíritu absoluto y el relativo, para Hegel la religión tiene un sentido doble. En un sentido, todas las cosas, en su naturaleza esencial están enraizadas en lo divino. A fin de comprender su síntesis de religión y cultura, debemos saber lo que significaba la "naturaleza" para Hegel. Sin duda alguna, la idea básica de Nicolás de Cusa sobre la coincidencia de lo divino y lo humano en todas las cosas estaba presente en toda

la filosofía de Hegel. En la naturaleza está presente el Espíritu absoluto. Pero está presente en términos de extrañamiento. Llegamos aquí al concepto muy importante de extrañamiento, propio del siglo veinte. Se trata del concepto existencialista que designa lo que en el simbolismo religioso se llama caída. Hegel aplica la idea a la naturaleza. La naturaleza es espíritu, pero espíritu enajenado, un espíritu que no ha alcanzado aún su verdadera naturaleza. Dios se abandona a sí mismo, por decir así, a fin de pasar al extrañamiento. La importancia histórica de esto es que más adelante los discípulos de Hegel usaron este concepto creado por Hegel para criticar a su maestro. Pues, como veremos más adelante, Hegel desarrolló una filosofía de la reconciliación pero sus discípulos dijeron que no hay reconciliación. Este es el juicio fundamental del existencialismo. El mundo no está reconciliado. La grandeza de Hegel fue el haber creado las categorías en cuyos términos pudieron atacarlo otros. La importancia inmensa del concepto de enajenación en la interpretación del capitalismo de Karl Marx deriva de Hegel pero luego fue usada en su contra. Resulta imposible entender el marxismo y su significado para el espíritu filosófico de los siglos diecinueve y veinte si se ignora que tomó el concepto de enajenación de Hegel a fin de atacarlo. En oposición a Hegel, afirmó: enajenación, sí, pero reconciliación, no. La situación de las clases demuestra que no hay reconciliación. Hegel afirmó que en el Estado (Prusia) existe la reconciliación política y social. Contra este juicio comenzó la oposición existencialista.

Ahora bien, en el sistema de Hegel hay una transición desde la filosofía natural hasta la lógica. En la lógica de Hegel sucede algo interesante que es menester conocer a fin de entender el ataque de Kierkegaard al sistema hegeliano. En su lógica, Hegel desarrolla las esencias de la realidad en términos de su abstracción lógica. No habla de los hombres, pero el hombre como esencia aparece en su lógica. No habla de las cantidades en la realidad, pero la categoría de cantidad aparece en su lógica. No habla de los animales, pero la categoría de vida animal aparece en su lógica. De manera que su lógica contiene un sistema completamente desarrollado de la estructura esencial de la realidad sin entrar en la actualización de estas esencias en el tiempo, el espacio y la historia. Es, por decirlo así, la descripción de la vida interior divina. Para ello, hasta emplea el simbolismo de la Trinidad. Dios sale de sí y regresa a sí mismo en su vida eterna, en la vida de las esencias eternas, antes de que haya sucedido nada en el tiempo y el espacio, antes de que las categorías y las esencias se actualicen.

Es evidente que nos encontramos aquí con una filosofía de la vida interior divina que lleva el nombre de lógica. La lógica, en este caso, no es semántica; no es lógica analítica, es decir, un poder subjetivo de la mente humana. Es, como la lógica de Aristóteles, una descripción de la estructura de la realidad. Sin embargo, tanto en Aristóteles como en todo el pensamiento griego, se trataba de una descripción estática: la jerarquía de las abstracciones y luego las conclusiones. La lógica de Hegel describe la estructura del proceso dinámico de la vida interior divina en la cual están presentes todas las realidades en su esencia, antes de actualizarse en el tiempo y el espacio.

Luego surgió la siguiente pregunta: ¿Cómo se actualiza todo esto? Aquí Hegel une la idea de la creación a la de la caída y se refiere a la naturaleza como el espíritu enajenado o alienado. Ambas palabras, "alienación" y "extrañamiento" pasaron a desempeñar un papel muy importante en la filosofía existencialista. Según mi parecer, ambas significan lo mismo, pero sé que algunos filósofos prefieren la palabra "alienación", quizá porque es un poco más abstracta. Por mi parte, prefiero emplear el término "extrañamiento" pues contiene la imagen del extraño y la separación entre personas que en un momento se amaron y que esencialmente se pertenecen mutuamente. Considero que es un término más fuerte.

Cuando Hegel dice que la naturaleza es espíritu extrañado, dicha palabra no significa aniquilado o alterado. Así, Hegel ve la totalidad del proceso universal como un proceso de autoextrañamiento divino. Este autoextrañamiento divino nos recuerda mucho el riesgo que corrió Dios, según la teología cristiana, al crear el mundo con la posibilidad de la caída del hombre. La teología cristiana diría que Dios creó el mundo a pesar del hecho de que preveía su extrañamiento y caída. La teología calvinista llega a decir que Dios inclusive decretó la caída. Sea como fuere, ésta es la sustancia religiosa de la afirmación más lógica de Hegel acerca de la alienación del Espíritu divino en la naturaleza.

El espíritu del hombre se desarrolla a partir de la naturaleza pasando por muchos procesos. En su *Enciclopedia*, Hegel presenta una extensa filosofía de la naturaleza. Esta depende en gran parte de Schelling quien, sobre la base de la síntesis de Kant y Spinoza, a la cual ya me he referido, desarrolló el elemento romántico de la naturaleza. Schelling mostró las fuerzas interiores de la naturaleza, lo consciente y lo inconsciente. Fue el primero en emplear el término

“inconsciente” en la filosofía; Freud recibió el término a través de una línea de pensamiento determinada y lo usó para fines psicológicos empíricos. No obstante, proviene en realidad de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Los filósofos de la naturaleza querían mostrar que en esta última el espíritu lucha para alcanzar su plena realización en el hombre. Encontramos la misma idea en Teilhard de Chardin, el jesuita que escribió *El fenómeno humano*.¹⁹ Tiene muchas analogías con la filosofía romántica de la naturaleza y también con la clásica si consideramos a Goethe como un representante de la filosofía de la naturaleza. El gran problema de esta filosofía era mostrar su relación con la investigación científica que se desarrollaba con gran vigor a partir de Galileo y Newton, primero en astronomía y luego en biología y física. Hegel intentó incorporar los resultados de la investigación científica a su sistema, cosa que también hizo Schelling, quien conocía personalmente a algunos de los mejores hombres de ciencia de su tiempo. El peligro reside en que si se usa el resultado preliminar de una investigación científica para elaborar juicios filosóficos o teológicos, tiende a fijarse como una verdad metafísica. Luego los científicos lamentan este uso de sus resultados científicos porque saben que se trata de algo preliminar y tentativo. El mismo día en que el filósofo escribe sus interpretaciones filosóficas de la física o la biología, ya se están descubriendo nuevas interpretaciones en algún laboratorio. Cuando dichas interpretaciones se publican, convierten a las interpretaciones de los filósofos en inservibles y las invalidan. Esta dificultad siempre está presente. Por otra parte, sé por mi conocimiento personal de algunos físicos que tienen sumo interés en contar con una evaluación e interpretación filosófica de lo que hacen. De manera que la filosofía tiene una tarea difícil por delante, pero la mayor parte de los filósofos contemporáneos se ocupan del análisis lógico del método científico a fin de no influir sobre ningún resultado. Sin embargo, eso también es precario, pues puede suceder que algún resultado nuevo haga necesario un cambio en el método. De manera que lo único que podemos decir es que la visión de un nivel especial de análisis de la naturaleza debe permanecer independiente del progreso de las ciencias naturales. Esto es lo que ha hecho Teilhard de Chardin. El mismo fue uno de los miembros de la expedición que descubrió la cabeza del hombre de Pekín o Sinántropo, uno de esos seres prehistóricos que

¹⁹ *El fenómeno humano*, Taurus.

aún no son hombres pero que están en la línea de desarrollo que culmina en el hombre. A pesar de su muy estricta formación y trabajo científico osó tener tal visión. En el tercer volumen de mi *Teología sistemática* he intentado hacer algo semejante desde el punto de vista filosófico, pero soy consciente del carácter precario y del peligro que significa tal intento. Por otro lado, si no tratamos de hacerlo, sacamos a Dios de la naturaleza y, si ello ocurre, gradualmente desaparece por completo, pues nosotros somos la naturaleza. Venimos de la naturaleza. Si Dios no tiene nada que ver con la naturaleza, termina por no tener ninguna relación con la totalidad de nuestro ser.

Para Hegel, el hombre nace de la naturaleza y en él se da otro fenómeno: el espíritu llega a sí mismo. En el hombre, Dios encuentra lo que es en esencia, es decir, el espíritu absoluto mismo en un ser relativo, en un ser biológicamente condicionado pero con la dimensión del espíritu, de la autoconsciencia. Hegel distingue tres dimensiones o niveles del espíritu: a) el espíritu subjetivo, que es la vida interior personal del hombre. La psicología, por ejemplo, pertenece a la doctrina del espíritu subjetivo; b) el espíritu objetivo, que es la sociedad, el Estado, la familia. El tema de la ética pertenece a esta división; c) el espíritu absoluto, que es la manifestación plena de Dios en el nivel humano. El arte, la religión y la filosofía corresponden a este nivel. Esto es muy interesante en varios sentidos. Uno de sus elementos peligrosos es que la ética aparece como una filosofía de la sociedad. La ética se relaciona con la familia, la sociedad y el Estado. La de Hegel es una ética objetiva. Fue contra este punto que se dirigió el ataque más radical de Kierkegaard. Es que Hegel veía la ética únicamente desde la perspectiva de la estructura esencial del hombre dentro de la sociedad. No la entendía como la decisión de la persona individual en relación consigo mismo y su sociedad. Kierkegaard opuso a esto su concepto de la persona individual que toma decisiones éticas. Dado que Hegel no incluía una ética personal en su sistema, Kierkegaard enfatizó mucho la decisión de la persona individual. Hegel sólo tenía un sistema de ética social en el cual se desarrollaban las relaciones éticas de cada persona, pero el individuo libre, que tomaba decisiones, no aparecía en ningún lado.

El próximo tema se refiere a la relación de la religión con la filosofía. La religión se encuentra entre la estética y la filosofía. Esto también es importante. En un período especial del desarrollo de Schelling, la estética era el gran milagro de la automanifestación divina.

En la visión estética se superaba el dualismo kantiano entre la razón práctica y la teórica. Para Schelling, hasta el Estado era la gran obra de arte y consideraba a la creación artística como la verdadera manifestación de lo divino. Hegel vio que tal cosa era imposible pues todo arte contiene un elemento de irrealidad. Hay una aparente reconciliación pero únicamente en la imagen, no en la realidad misma. De manera que Hegel coloca al arte como un estadio previo a la religión y a la religión por encima del arte como su sustancia. En su filosofía de la religión, que lamentablemente nunca publicó y sólo se puede obtener a través de varias transcripciones de sus discípulos, hallamos una de las mayores evaluaciones de la religión. Para El, la religión es la sustancia y el núcleo de la vida, aquello que convierte a todo en sagrado y otorga a las cosas su profundidad y sus cúspides.

No obstante, ahora sucede algo interesante. Se ubica a la filosofía por encima de la religión. A fin de comprender en qué sentido se hace tal cosa, hay que entender, en primer lugar, un punto del sistema hegeliano. En la jerarquía que establece Hegel dentro de la filosofía natural —el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo, el espíritu absoluto— el nivel superior nunca anula al inferior. El hombre en cuanto espíritu sigue bajo la ley de la física, de la química, de la biología. También distingue estas tres formas. Se percibe de inmediato en qué medida esto es imposible desde el punto de vista de la física atómica moderna. En esta última, la distinción entre lo químico y lo físico ha desaparecido casi por completo. Sea como fuere, para Hegel lo superior no anula lo inferior. Lo superior, sin embargo, es una expresión de la actualización más perfecta del espíritu absoluto en el tiempo y el espacio. De ese modo, si la filosofía es superior a la religión, no la anula. Esta última sigue siendo para Hegel la sustancia de la realidad espiritual, es decir, la relación con la mente absoluta. Desarrolla aquí una historia de la religión dentro de la cual ubica en su lugar adecuado a cada una de las religiones y otorga al cristianismo, en cuanto religión revelada, el lugar más alto.

¿Cuál es entonces la diferencia entre religión y filosofía? La diferencia radica en la forma de nuestra percepción de la relación con lo absoluto. En la religión pensamos en imágenes, *Vorstellungen*, como las llamó él. Hoy diríamos mitos y símbolos. La filosofía puede interpretar estas imágenes o símbolos en términos de conceptos (*Begriffe*). La conceptualización de los contenidos religiosos es el propósito supremo de la filosofía. En este sentido, Hegel está muy cerca de la

forma en que siempre se ha desarrollado la filosofía occidental. Podemos seguir este desarrollo con una claridad maravillosa en los albores de la filosofía griega. Primero existieron los mitos, las teogonías, los relatos de la génesis de los dioses; luego la cosmogonía, la génesis del mundo, y más tarde, a partir de estos mitos religiosos, surgieron los primeros grandes conceptos filosóficos. La historia de la filosofía lo pone de manifiesto. De manera que Hegel también creía que los conceptos filosóficos habían surgido a partir de los símbolos mitológicos de la religión. En un sentido real, su propia filosofía lo es de la materia religión. No obstante, en un sentido más restringido, la filosofía de la religión, relacionada con la tradición de la Iglesia, sus símbolos y mitos, ocupa un lugar especial dentro de su sistema. De este modo, une la mentalidad crítica de la filosofía con la mentalidad intuitiva y simbolizadora de la religión al hacer que la filosofía proporcione la forma conceptual para los símbolos de la religión.

4. *La síntesis de Estado e Iglesia*

La tercera síntesis a la cual me quiero referir se encuentra en el terreno político: es la síntesis de Estado e Iglesia. Si se escucha hablar de "Estado" en Hegel y en la filosofía romántica en general, no hay que pensar en lo que la democracia liberal de nuestra época llama "Estado", a saber, un sistema abstracto de gobierno. Por lo tanto, la idea de separar el Estado de los contenidos económicos y culturales de la vida en un país como Estados Unidos, por ejemplo, es muy diferente de lo que significaba para todos los países europeos. Según la noción de Hegel, el Estado es la unidad sintética de todas las actividades comunales de una nación. Es el núcleo rector de la educación, las artes, la religión, la economía, la defensa, la administración, la ley y todas aquellas cosas que pertenecen al campo de la cultura. Si se toma el término "Estado" en este sentido será más fácil comprender la expresión que utilizó Hegel alguna vez al decir que el Estado es lo divino sobre la tierra. Si, por el contrario, se identifica el Estado con la administración central, tal expresión es casi blasfema. Se trata de una expresión desafortunada y se ha utilizado con frecuencia en contra de Hegel. Significa la presencia de la autorrealización de Dios en todos los terrenos culturales en el tiempo y el espacio. Su unidad central es el Estado, en el sentido más vasto. Si lo tomamos en este sentido, el Estado es la Iglesia, pues no es únicamente la ad-

ministración sino la vida cultural en todas las direcciones, incluyendo a la religión. En ese caso, se lo puede llamar el cuerpo de Dios sobre la tierra.

Sin embargo, esta expresión es desafortunada pues la han usado, consciente o inconscientemente, las ideologías totalitarias que se desarrollaron en Alemania, Rusia, Italia y otros sitios. De manera que se suele citar a Hegel para justificar un control centralizado sobre toda vida política y económica. No es esto en absoluto lo que quiso decir Hegel. La administración no es más que una de las funciones, y la ley es otra, pero ninguna de ellas tiene un sentido totalitario a pesar de que dicho peligro acechaba en su formulación. Lo más importante para nosotros es la relación con la Iglesia. Si tomamos la definición que hace Hegel del Estado, es evidente que Iglesia y Estado son idénticos. Algunos de los teólogos que siguieron a Hegel pensaron que resultaba claro que no debía haber ninguna Iglesia particular. La vida del país y la de la Iglesia debían ser idénticas. Aquí resulta clara la influencia del clasicismo pues en las ciudades-Estado griegas no había una "iglesia" o culto separados de la vida de la *polis*. De manera que esto se convirtió en el ideal tanto para los filósofos como para teólogos. Uno de los teólogos, Wilhelm De Wette (1780-1849), dijo que el destino del cristianismo no dependía ya de la Iglesia sino de la sustancia dada en la sociedad y expresada en la forma del Estado. Aquí sustancia significa sustancia espiritual, el fundamento creador a partir del cual crece la vida de una nación.

Estas ideas no deberían parecer tan extrañas. En los discursos públicos solemos escuchar: "Somos un país cristiano". ¿Qué significa eso? Cuando esta frase se pronuncia en un país como los Estados Unidos, por ejemplo, no significa que se trate de una nación cristiana en un sentido empírico. Es un país muy anticristiano, como cualquier otro. Quizá significa que en su vida secular y en varias expresiones de su vida nacional hay una sustancia moldeada por el cristianismo. Si se entiende en este sentido puede ser correcto, pero también es muy peligroso, especialmente cuando se utiliza en la propaganda anti-comunista. En ese caso está mal pues ninguna nación es simplemente cristiana o pagana, cualquiera sea la teoría que sustenten sus líderes. Ninguna de las dos cosas es cierta.

Aún estamos complicados en este problema. Ello resulta evidente a través de algunas de las afirmaciones hechas por Bonhoeffer en sus

cartas desde la prisión. En dichas cartas dice que el hombre ha alcanzado su madurez, que no habría que seguir manteniendo la separación entre la esfera cultural y la religiosa, que la Iglesia debería saber que no es la única representante de lo divino en la historia sino que la cultura secular tiene el mismo derecho y quizá sea más auténtica en nuestra época. Es la preocupación hegeliana la que se reitera en estas ideas. ¿Es la cultura algo que tiene un lugar junto a la Iglesia? ¿Debe la Iglesia apartarse del desarrollo autónomo de la cultura? ¿Debe mandársela a un rincón cuando pierde su relevancia con respecto a la cultura en su totalidad? ¿O deberíamos, acaso, entender el elemento religioso de la cultura y el elemento cultural en la religión e intentar llegar a una nueva unidad tal como existió en los siglos y las culturas anteriores? Tal es el sentido más profundo de la expresión según la cual el Estado es lo divino sobre la tierra o de la identidad entre Iglesia y Estado.

5. *Providencia, historia y teodicea*

Hay otro punto, muy importante y decisivo, en el cual Hegel intenta hacer la gran síntesis. Se trata de la interpretación de la historia en términos de providencia y teodicea, que es la justificación de Dios por la clase de mundo en que vivimos. Hegel seguía a Leibniz y la Ilustración con su concepto de la armonía del universo. La armonía también es un concepto paradójico en Hegel. A pesar de las contradicciones de la realidad, a pesar del empecinamiento y la irracionalidad de los individuos, el resultado último de la historia es positivo y está de acuerdo con el propósito divino. Se puede decir que la interpretación que hace Hegel de la historia es la aplicación de la idea de la providencia de manera secularizada, en una forma en la cual el filósofo, por decir así, se sienta sobre el trono de Dios, observa sus actividades providenciales y las describe. Hegel puede ver en todo lo que sucede la actualización del espíritu absoluto, el fundamento divino del mismo ser. Esto quiere decir que, de alguna manera, en la historia todo es revelación divina. Puede decir que la historia es razonable, pero razonable de acuerdo con el concepto de razón propio del logos, según el principio de la automanifestación divina en la historia, según el principio universal de la forma en la cual se manifiesta el fundamento divino.

A partir de esta base, Hegel hizo una afirmación que filósofos muy inteligentes han exagerado, malinterpretado y atacado. Se trata

del juicio de que todo lo real es racional. Ahora bien. Cualquier niño de ocho años sabe que no todo lo que es real es racional, pero a los filósofos de sesenta años de fines del siglo diecinueve les llevó mucho tiempo demostrar cómo refutar a Hegel con toda su sabiduría. Entonces podían expresar con mucha emoción cuán superiores eran con respecto a Hegel pues ellos sabían que hay muchas cosas de la realidad que no son racionales. Sin embargo, no eran superiores: sólo eran incapaces de comprender el pensamiento profundo de la gran mente. Lo que dijo Hegel debe pensarse, en primer lugar, como una paradoja. Se trata de la paradoja de que a pesar de la inmensa irracionalidad que existe en la realidad, hay una actividad providencial oculta, es decir, la automanifestación del Espíritu absoluto a través de las actitudes irracionales de todas las creaturas y, en especial, de la gente. Esta fuerza providencial de la historia opera por detrás de la actividad, la voluntad y los planes humanos y a través de la racionalidad y la irracionalidad del hombre. Esta idea presenta el mismo carácter paradójico que la doctrina cristiana de la providencia. A pesar de eventos trágicos, conocidos por Hegel, éste no perdía las esperanzas con respecto a la providencia, como tampoco lo hicieron los primeros cristianos que padecían las persecuciones más terribles. Únicamente desespera quien habla de la providencia en términos no paradójicos. Si se habla de ella paradójicamente, se puede decir que a pesar de esto o aquello, el misterio de la vida está por detrás de todas las cosas que suceden. Todo individuo mantiene una relación no mediatizada con Dios en todo momento y en toda ocasión y puede lograr su propia realización en el tiempo y más allá de él.

No obstante, si bien es indudable que el elemento paradójico está presente en la afirmación de Hegel, éste no aceptó el misterio del mismo modo del cual siempre lo han aceptado los cristianos. Hegel *sabía* por qué las cosas sucedían de una manera determinada. *Sabía* cómo se desarrolla el proceso de la historia. Por lo tanto, carecía del elemento fundamental en la afirmación cristiana de la paradoja de la providencia: el misterio sobre los particulares. Hegel ni siquiera se ocupó de los particulares pero creía conocer el proceso general en cuanto tal. Construyó la historia como la actualización de las esencias o potencialidades eternas que son la vida divina en su movimiento dialéctico interior, el juego de Dios dentro de sí mismo, por expresarlo así. Aquí desarrolló el simbolismo trinitario dentro de la vida divina. Estas esencias eternas se actualizan en el proceso histórico en el tiempo y el espacio.

Pero ¿cómo se actualizan? Aquí sale a relucir el sentimiento casi trágico de la historia que tenía Hegel de una manera que sus intérpretes acostumbran pasar por alto. Decía que la historia no es el lugar para la felicidad del individuo. El individuo no puede ser feliz en la historia. Esta no se preocupa por él. La historia recorre su camino grandioso desde una idea, esencia o potencialidad dentro de la vida divina, actualizándose, hasta las demás. Los portadores de estas ideas son los grupos sociales, las naciones y los Estados. Cada nación, cada grupo cultural, tiene su tiempo en el cual una idea eterna particular, tal como se detalla en la lógica hegeliana, se actualiza en el tiempo y el espacio.

Afirmó que todo esto sucede por la pasión y el interés. No hay nada en la historia que suceda sin pasión e interés. Aquí nos encontramos con una intuición propia de los existencialistas; la recibieron de Hegel y la emplearon para atacarlo. Kierkegaard usó, de manera especial, el término "interés" en su ataque contra Hegel. "Pasión" y, en un sentido más amplio, voluntad de poder y voluntad económica, lo emplearon antihegelianos tales como el joven Marx y Nietzsche. Todos ellos dependían de la persona a quien atacaban, inclusive en su uso de la terminología.

Hegel tenía un concepto que da una expresión fuerte al carácter de "a pesar de" de su doctrina de la historia. Se trata del concepto de "la astucia de la idea", frase que suena muy mitológica. La astucia de la idea es la trampa divina, por decir así, que opera a espaldas de aquéllos que actúan en la historia y dan existencia a algo que coincide con un desarrollo significativo de la historia. Esta idea permite comprender a figuras como Hitler. En este sentido, Hegel está muy cerca de Lutero. Este último comprendía a figuras como Atila, el Huno, y los líderes de los turcos durante las invasiones de la época de la Reforma; las vías como "máscaras de Dios". Son las máscaras a través de las cuales Dios lleva a cabo sus propósitos en la historia. Esto también es una imagen mitológica, semejante a la astucia de la idea. Ambas apuntan hacia el carácter paradójico de la actividad divina. Usamos el término paradoja en su sentido original griego, es decir, algo que se presenta contra toda expectativa, contrario a nuestra creencia y opinión normales. En este sentido, la astucia de la idea de Hegel y las máscaras de Dios en la historia universal de Lutero están en la misma línea. Así, Hegel pudo decir que ve la historia como la teodicea divina, como la justificación de Dios por los horrores de la historia mundial. Hegel afirmó que no hay una explicación fácil para los elementos negativos de la historia.

Nosotros no somos capaces de justificar a Dios, pero el proceso histórico lo justifica. O Dios se justifica por medio del proceso histórico a pesar de que éste está plagado de acontecimientos que parecen contradecir el propósito divino.

Hay otro punto importante en la interpretación que hace Hegel de la historia, del proceso universal e inclusive de la dialéctica interna de la vida divina. Se trata del principio de negatividad. Ya advertí a mis lectores lo que significa ver a Hegel fundamentalmente en términos de la dialéctica triádica: tesis, antítesis, síntesis. Puede tratarse de una caricatura de Hegel pero sucede que él mismo es en gran parte responsable por ella en sus últimos escritos. Esto se aplica de manera especial a la *Enciclopedia*, donde a veces resulta intolerable. Detrás de ello, está la idea de Hegel sobre el elemento negativo en todo proceso vital. La negación saca de sí mismo a lo positivo y revela sus potencialidades internas. Es evidente que ésta es otra de las ideas que tomó el existencialismo. El problema del no ser que aparece en el existencialismo y en Heidegger ya está presente en Hegel. La diferencia es que en Hegel lo negativo no es la amenaza continua contra lo positivo, sino que se lo supera en la síntesis realizada. Aquí, una vez más, Hegel está sentado sobre el trono de la providencia y conoce el resultado, siempre. Esta es la *hybris* que provocó la disolución final de la síntesis de Hegel, a pesar de su grandeza. Según Hegel, no hay vida posible sin negatividad: de lo contrario lo positivo permanecería dentro de sí mismo en una identidad muerta. Sin alteración no hay vida. El proceso continuo de la vida que sale de sí e intenta regresar a sí misma incluye en su seno el principio negativo. He aquí el elemento más profundo de su teodicea: la necesidad de lo negativo como una implicación de vida. También es necesario conocer esto para comprender el surgimiento posterior del existencialismo y su oposición al esencialismo.

6. *El Cristo como realidad y símbolo*

Hegel trató de combinar todos los elementos de su época con la afirmación básica del cristianismo de que Jesús es el Cristo. La síntesis universal entre el cristianismo y la mentalidad moderna está íntimamente vinculada con el problema cristológico. El problema resulta particularmente difícil para Hegel y todos los especialistas pues Jesús, llamado el Cristo, es en primer lugar un individuo. Pero al mismo tiempo, se supone que es el individuo universal. De manera que surgió la siguiente

pregunta: ¿Puede un individuo ser al mismo tiempo universal? Esta es la controversia que se ha librado a partir de Hegel y, de alguna manera, también antes de él en la Ilustración y el misticismo. Hasta el día de hoy no se ha resuelto el problema por completo.

Hegel, sin embargo, intentó resolverlo. Para él, la identidad esencial entre Dios y el hombre, a pesar de la separación y hostilidad concretas, está encarnada en este único hombre Jesús a quien, por esa razón, se llama el *Logos*. Desarrolló una cristología acorde con aquel principio formulado por Nicolás de Cusa sobre la inherencia mutua de lo finito y lo infinito. En Jesús en cuanto el Cristo lo infinito está completamente actualizado en lo finito; su núcleo mismo está presente en el centro de este hombre finito, Jesús. De manera que Jesús dio expresión a aquello que es universal y que es potencial y esencialmente válido para todo ser humano, y, de alguna manera, para todo ser. Es la automanifestación de la mente absoluta. Más tarde, la teología del reavivamiento o del pietismo europeo lucharía contra esto pues para ella el centro es la individualidad única y la relación personal con esa individualidad.

Hace algún tiempo, mantuve una discusión cristológica muy interesante con un colega sobre la siguiente pregunta: ¿Es Jesús importante para nosotros como *Mitmensch*, es decir, como un ser humano igual a nosotros con quien podemos mantener una relación común en tanto seres humanos? ¿O es importante para nosotros en tanto portador del Espíritu? Ahora bien, mi opinión personal es que, en este punto, Hegel está más cerca de la interpretación de Pablo y la Iglesia primitiva que los pietistas con su forma jesulógica de relacionarse con él. Sea como fuere, el problema planteado por Hegel sigue vigente y quizá no cese de serlo mientras exista una iglesia cristiana.

7. Eternidad contra inmortalidad

La piedad general atacó con mucha agresión la comprensión mística y filosófica de la inmortalidad que presentaba Hegel. Este ataque resulta comprensible desde una perspectiva psicológica. Resulta claro que dentro del sistema no se podía afirmar la inmortalidad individual. No podía adecuarse a la consistencia del sistema. Participamos en la vida divina como individuos mediante el proceso histórico y, en la medida en que participamos en él, participamos también en la vida divina. Esta participación recibía el nombre de vida eterna tanto en Hegel como en Schelling y los filósofos alemanes clásicos. Entendían este concepto de

la vida eterna como oposición a la inmortalidad individual. Por cierto que podían reclamar el apoyo bíblico de esta idea de que la inmortalidad pertenece exclusivamente a Dios, que el hombre no la posee, ni siquiera antes de la caída, de acuerdo con el simbolismo mitológico de la Biblia. En el paraíso sólo podía obtener la vida eterna si comía del árbol de la vida, tal como los mismos dioses de los mitos que subyacen a la versión bíblica.

De manera que en este punto Hegel expresa una idea que entra en conflicto con el sentimiento y el deseo de todo individuo, por más profunda que sea y por más acentuada que esté en el misticismo y la filosofía. Esa es la razón por la cual la crítica filosófica a Hegel obtuvo tanto apoyo popular.

LA CAIDA DE LA SINTESIS UNIVERSAL

He señalado cuáles fueron las partes incluidas en la gran síntesis de Hegel. No me detuve a enumerar los distintos elementos filosóficos, cuánto del kantismo, cuánto de Spinoza, cuánto de la transformación dinámica de este último operada por Goethe-Schelling, etc., se pueden encontrar en Hegel. Todos ellos están presentes. No obstante, para los fines de este trabajo me ocupé especialmente de la síntesis en la medida en que ejerce alguna influencia sobre la tradición cristiana. He tratado de enfatizar cuán importante era para él el hecho de crear esta síntesis. Es un tema que aún hoy está con nosotros. ¿Podemos ser esquizofrénicos siempre, podemos vivir con una conciencia escindida? ¿Podemos estar divididos entre la tradición cristiana, por un lado, y los conceptos y los símbolos creativos de la mentalidad moderna, por el otro? Si tal cosa resulta imposible, ¿cómo se puede llegar a una síntesis auténtica? Después del derrumbamiento de la síntesis de Hegel se hicieron una cantidad de intentos para reconstruir una síntesis; todos ellos dependían de Hegel pero ninguno poseía la universalidad y el poder histórico de su sistema.

A. LA DIVISION DE LA ESCUELA HEGELIANA

¿Cómo se dio la división dentro de la escuela hegeliana? La interpretación de Cristo hecha por Hegel daba por supuesta la realidad histórica de la imagen bíblica del Cristo. El no dudaba de ella. Su interpretación también enfatizaba la unidad esencial universal entre Dios y el hombre. De manera que su interpretación incluía tanto la realidad como

el símbolo. Sin embargo, sucedió algo que parecía minar el aspecto histórico de tal interpretación. Surgió la siguiente pregunta: ¿Podemos confiar en los relatos históricos sobre el Cristo? Esa crítica histórica era muy anterior al período durante el cual vivió Hegel. La crítica histórica existía desde el movimiento deísta en Inglaterra y desde el conflicto entre racionalismo y supernaturalismo que se desarrolló durante el siglo dieciocho. Pero Hegel introdujo un elemento nuevo.

1. *El problema histórico: Strauss y Baur*

Durante el siglo dieciocho, el problema se planteó en términos de la verdad o la falsedad de las informaciones sobre la vida de Jesús. Los teólogos cristianos se empeñaban en demostrar que, a la luz de la crítica histórica, se podía sostener una buena parte del material histórico. Algunos de los críticos intentaron mostrar que no subsiste casi ningún dato históricamente confiable. Otros, a partir del punto de vista de Hegel, sostenían que si bien las informaciones no son históricamente confiables, no por eso pierden su valor religioso. No importa que haya tal incertidumbre acerca de los relatos bíblicos sobre la vida de Jesús, a pesar de ello pueden tener un valor simbólico. El concepto de símbolo venía de Schelling, y Hegel, y no pretendía crear un prejuicio sobre la cuestión histórica. Se trataba meramente de un lenguaje diferente del lenguaje empírico corriente.

David Friedrich Strauss (1808-1874) sacó todas las consecuencias posibles de la crítica histórica previa al escribir su *Vida de Jesús* (1835).¹ Llegó como rayos y centellas que golpeaban contra la gran síntesis y contra todos aquellos que se sentían seguros en ella. Strauss mostró que los autores de los Evangelios no eran los que la tradición consideraba como tales. Más aún, trató de demostrar que los relatos sobre la muerte y la resurrección de Jesús son símbolos que expresan la identidad eterna de lo que es esencial en Jesús y en Dios. Esto se vivió como un golpe tremendo. Durante varias décadas, los estudiosos intentaron refutar la *Vida de Jesús* de Strauss y, por supuesto, muchas de sus afirmaciones fueron invalidadas por la investigación posterior. No obstante, el problema que Strauss elevó a primer plano dentro de la vida de la Iglesia no pudo quitarse jamás.

¹ *The Life of Jesus, Critically Examined*, traducido al inglés de la cuarta edición alemana por George Eliot. Londres: Chapman Brothers, 1846.

Incluiré una nota al pie sobre el desarrollo posterior de Strauss: contiene algo trágico. Más tarde, Strauss escribió otra *Vida de Jesús*,² según él, para el pueblo alemán. En ella desarrolló la típica visión del mundo de la burguesía triunfante. No se trataba de la gran burguesía agresiva del siglo dieciocho, sino de la burguesía positivista y materialista que había triunfado durante el siglo diecinueve y de la cuál él era un representante. Esta cosmovisión se caracteriza por una actitud calculadora hacia el mundo, una interpretación de la realidad básicamente materialista y reglas morales derivadas de las convenciones burguesas. Menciono esto en razón del ataque tremendo que dirigió Friedrich Nietzsche contra Strauss en nombre de las fuerzas de la vida creativa. Atacó a esta burguesía que descansa imperturbable sobre su propia finitud.

Esto tiene mucho que ver con la crítica del evangelio pues desde su punto de vista burgués Strauss eliminó la irrupción de lo divino en lo humano, de lo infinito en lo finito. Lo infinito se adaptaba a lo finito. La imagen de Cristo que produjo Strauss y muchos biógrafos posteriores fue la de una divinidad domesticada, domesticada en beneficio de la vida sin problemas de la sociedad burguesa que así podía calcular y controlar la realidad finita. En este punto, Nietzsche fue el profeta que venció a Strauss, en mayor medida que cualquier teólogo.

No obstante, las cosas no quedaron allí. Un discípulo de Hegel, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), continuó el desarrollo. Baur fundó la escuela de Tübingen que se ocupaba de manera especial de la investigación sobre el Nuevo Testamento. Intentó aplicar los conceptos hegelianos de tesis, antítesis y síntesis al primer período del desarrollo del cristianismo. La tesis era las primeras comunidades judeo-cristianas; la antítesis, la línea de pensamiento pagana, cristiana, paulina (acentuaba mucho la controversia entre Pedro y Pablo acerca de la necesidad de la circuncisión en la cual prevaleció Pablo abriendo así las puertas para que el cristianismo conquistara el mundo pagano). La síntesis del tipo de cristianismo de Pedro y de Pablo era el que postulaba Juan. En este punto, Baur seguía en gran medida la tradición de la filosofía clásica alemana. Todos esos filósofos: Kant, Fichte, Schelling y Hegel amaban mucho el Cuarto Evangelio en razón

² *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. Leipzig: 1864. La traducción inglesa es *The Life of Jesus for the People*. Londres: Williams and Norgate, 1879.

de su terminología gnóstica, en especial el término *logos*. La interpretación que hizo Baur del cristianismo fue muy importante y ejerció gran influencia, por más justificada o injustificada que sea su teoría desde el punto de vista histórico. Frente a la posición ortodoxa de una Biblia literalmente inspirada, Baur demostró que estos escritos bíblicos se crearon de manera histórica. La idea de un desarrollo creativo dentro de la Iglesia que produjo las Escrituras ha cambiado nuestra relación con la Biblia. Todo el desarrollo posterior de la crítica histórica mantendría alguna medida de la idea de Baur de la emergencia histórica de los escritos bíblicos por oposición a la noción de una Palabra de Dios mecánicamente dictada e inspirada, como si Dios dictara a un dactilógrafo frente a una máquina de escribir.

2. *El problema antropológico: Ludwig Feuerbach (1804-1872)*

Feuerbach fue quien lanzó una crítica antropológica contra la filosofía de la religión de Hegel. El mismo había recibido una fuerte influencia de Hegel antes de volverse en su contra. Hegel había dicho que el hombre es aquel ser en quien Dios se reconoce a sí mismo. De ese modo, no hay conocimiento de Dios fuera de aquél que está en el hombre. Ahora Feuerbach, bajo la influencia del naturalismo, el materialismo y el psicologismo occidentales, decía que era necesario dar vuelta a Hegel. Dios no es más que una proyección de la percepción que tiene el hombre de su propia infinitud. Como se puede ver, esto significa poner a Hegel cabeza abajo. Para éste, Dios llega a sí mismo en el hombre; para Feuerbach, el hombre crea a Dios en sí mismo. Se trata de dos puntos de vista muy distintos. Aquí tenemos la teoría de la proyección de Feuerbach. En la actualidad se usa con liberalidad la palabra "proyección". Toda la educación se ocupa de los métodos proyectivos. El pensamiento freudiano interpreta a Dios como una proyección humana, una imagen paterna, etc. Sin embargo, Feuerbach era mucho más profundo. Recomendando a todos los que recién hayan descubierto la teoría de la proyección de Freud que lean a Feuerbach; él tenía una verdadera teoría de la proyección.

¿Qué significa proyección en un sentido técnico? Significa poner una imagen sobre una pantalla. A fin de poder hacerlo, se necesita una pantalla. Sin embargo, yo siempre siento que falta esta pantalla en la noción moderna de proyección. Admito que Dios es la proyección de la experiencia del padre en nuestro interior; es su imagen.

Pero ¿por qué es esta imagen Dios, ¿Quién es la pantalla sobre la cual se proyecta esta imagen? Feuerbach tenía una respuesta a esta pregunta. Dice que la experiencia que tiene el hombre de su infinitud, la voluntad infinita de vivir, la intensidad infinita del amor, etc., le permite contar con una pantalla sobre la cual proyecta imágenes. Es evidente que esto tiene sentido y desde el punto de vista de la filosofía de la religión uno puede estar de acuerdo con todas las teorías de la proyección que son tan antiguas como Jenófanes que vivió unos seiscientos años antes de Cristo. Ello significa que la imagen concreta, el simbolismo concreto aplicado a lo infinito, está determinado por nuestra situación y por nuestra relación con nuestra propia infinitud. Ello es significativo. Claro que no es suficiente pero al menos Feuerbach vio con mucha mayor claridad que muchas personas aparentemente informadas de nuestros días que si uno tiene una teoría de la proyección debe explicar por qué las imágenes se proyectan en una pantalla determinada y por qué el resultado es algo infinito, es decir, lo divino, lo incondicionado, lo absoluto. ¿De dónde proviene eso? El padre no es absoluto. Nada de lo que tenemos nosotros, en nuestra estructura finita, es absoluto. Únicamente si tenemos una percepción de algo incondicionado o infinito en nuestro interior, podemos comprender por qué las imágenes proyectadas deben ser figuras o símbolos divinos. De manera que en los términos de los grandes teóricos de la proyección, critico las teorías modernas de la proyección que circulan en el pensamiento popular. He aquí un arma para enfrentar esta charla popular sobre la proyección.

En este punto, Feuerbach hizo algo que Marx reconoció como la crítica final y definitiva de la religión. No podemos comprender a Karl Marx sin entender su relación con Feuerbach. Afirmó que este último había resuelto el problema de la religión de una vez por todas. La religión es una proyección. Es algo subjetivo en nosotros que ponemos en el cielo de lo absoluto. Pero luego dio un paso más adelante que Feuerbach. Aseveró que Feuerbach había hecho un gran trabajo pero no había ido lo suficientemente lejos. No explicó por qué se llevaba a cabo la proyección y según Marx, ello no se puede explicar en términos del hombre individual. Sólo se puede explicar en términos de la existencia social de los hombres y, más particularmente de la situación de clase de los hombres. La religión es la escapatoria de aquéllos que están oprimidos por las clases altas hacia una realización imaginaria en el terreno de lo absoluto. La negación de la religión por

parte de Marx es el resultado de su manera de entender la condición social del hombre.

Conocemos la gran influencia que tuvieron estas ideas. La actitud antirreligiosa de casi la mitad de la humanidad actual tiene sus raíces en esta controversia casi académica entre Hegel, Feuerbach y Marx. Los dos últimos, por otra parte, provienen del primero. Feuerbach dio vuelta a Hegel y luego Marx introdujo el elemento sociológico. La proyección del mundo trascendente es la proyección de los desheredados de este mundo. Fue éste un argumento tan poderoso que convenció a las masas. Pasaron más de cien años antes de que los movimientos laboristas de Europa pudieran superar este argumento de Feuerbach-Marx contra el intento por parte de Hegel de unir el cristianismo y la mentalidad moderna.

Estas personas a quienes he mencionado reciben el nombre de ala izquierda hegeliana. Frente a ellos se presentaron teólogos pertenecientes al ala derecha hegeliana: Marheineke, Biedermann, Pfleiderer. Intentaron demostrar que, siguiendo los supuestos hegelianos, resulta posible mantener una teología cristiana consistente y justificable.

B. CRITICA DE SCHELLING A HEGEL

Nos hemos ocupado de algunos de los críticos de Hegel, como Feuerbach y Marx. Ahora llego a aquel crítico que considero más fundamental, desde el punto de vista filosófico y teológico, y quizá el más importante para nuestra vida intelectual en el presente. El primer gran crítico existencialista del pensamiento esencialista desde Blaise Pascal (1623-1662), que de alguna manera fue el antecesor de todos los existencialistas, fue Friedrich Schelling (1775-1854). Debemos recordar que fue anterior a Kierkegaard. De hecho, este último asistió a las conferencias que dictó Schelling en Berlín a mediados del siglo diecinueve y empleó muchas de sus categorías en su lucha contra Hegel.

Sé que el nombre de Schelling es casi desconocido en muchos países. Ello sucede por muchas razones. Una de ellas es que Schelling, junto con Fichte, es un puente entre Kant y Hegel. Una vez que uno ha llegado al otro lado del puente, tiende a olvidar el puente mismo. Kant fue quien comenzó la filosofía clásica alemana y Hegel fue quien marcó su fin. Todo ello aconteció en no más de medio siglo. Sin embargo, durante ese lapso Fichte y Schelling estaban trabajando. Pri-

mero continuaron el pensamiento kantiano y luego proporcionaron nociones fundamentales a Hegel. Por supuesto que no fueron meros puentes entre Kant y Hegel. Fueron filósofos independientes cuya influencia pasa por encima de Hegel y llega hasta nuestros días. Recuerdo el momento inolvidable cuando por casualidad me convertí en poseedor de la muy rara primera edición de las obras completas de Schelling en una librería que quedaba en el camino hacia la Universidad de Berlín. No tenía dinero pero la compré igual y este gasto de dinero inexistente quizá haya sido más importante que todo el dinero inexistente y a veces existente que haya invertido. Pues lo que aprendí de Schelling resultó determinante para mi desarrollo filosófico y teológico.

Ya he mencionado de qué manera Schelling sintetizó o combinó la epistemología crítica de Kant y la ontología mística de Spinoza. Pero Schelling fue más que esa síntesis. De alguna manera, Goethe también hizo eso. No obstante, Schelling se convirtió en el filósofo del Romanticismo. No representó únicamente el comienzo del pensamiento romántico de la filosofía de la naturaleza. Algunos de sus elementos ya estaban presentes en Fichte y hasta en la tercera *Crítica* de Kant, en la cual introdujo la teoría gestáltica de la comprensión biológica de la vida. Schelling, sin embargo, se mantuvo al día con los distintos periodos cambiantes del Romanticismo, y el momento decisivo se produjo cuando el romanticismo comenzó a convertirse en existencialismo. En este sentido, Schelling es mucho más que un puente entre Kant y Hegel. Mucho tiempo después de la muerte de Hegel, fue su mejor crítico. En Schelling, la segunda fase del romanticismo se convirtió en existencialista. Llegó por fin a una comprensión de la realidad que contradecía radicalmente su periodo anterior. Ello sucedió por medio de experiencias filosóficas, una comprensión de la religión y una participación profunda en la vida, tanto interior como exterior. Sin embargo, no abolió lo que Hegel y él mismo hicieron antes. Conservó una filosofía de la esencia. Puso frente a ella una filosofía de la existencia. El existencialismo no es una filosofía que se pueda mantener en pie por sí misma. De hecho, no tiene pies. Siempre se basa sobre una visión de la estructura esencial de la realidad. En este sentido, se basa sobre el esencialismo y no puede existir sin él. Si uno dice que el hombre es malo, debe tener un concepto del hombre en su bondad esencial. De lo contrario, la palabra "malo" carecería de sentido. Sin la distinción entre el bien y el mal, las mismas palabras pierden su significado. Y si se afirma que la estructura

del hombre está distorsionada en el tiempo y el espacio, o que el hombre ha "caído", se debe contar con algo desde lo cual cayó. Es necesario tener una estructura que está distorsionada en el tiempo y el espacio. De manera que el mero existencialismo no existe. Sin embargo, puede ser el énfasis principal de una obra filosófica e inclusive de todo un período de la filosofía. Fue el énfasis principal durante los últimos años de Schelling, si bien el esencialismo estaba presupuesto aunque no desarrollado. Esto también se aplica a nuestros filósofos y poetas. Quizá la mejor manera de ilustrarlo sea en términos del santo actual del existencialismo, el novelista Kafka. No se encontrará en él una explicación del esencialismo pero siempre se lo hallará implícito y supuesto. Pues sin él no podría siquiera describir la búsqueda fútil de sentido en la novela *El castillo* o la horrible experiencia de una culpa de la cual no es consciente en su otra novela, *El juicio*. Por detrás de ello, detrás de la descripción existencialista, está la comprensión esencialista de la situación humana. Esto se encuentra en todas partes. Si en T. S. Eliot podemos encontrar una descripción de la era de la ansiedad, ello supone la posibilidad de no tener ansiedad en el sentido radical en que él la describe. Es así como todo existencialismo supone aquello de lo cual se separa, es decir, el esencialismo. Se encuentra maravillosamente expresado en Pascal—quien relaciona el Dios de Abraham, Isaac y Jacob tanto con la grandeza como con la miseria del hombre.

Ahora bien. En sus primeras épocas Schelling desarrolló al extremo el principio spinozista, el principio de la unidad ontológica de todas las cosas en la sustancia eterna. Este principio de identidad resulta muy difícil de comprender a aquellas personas educadas en el pensamiento nominalista. La mentalidad nominalista ve particulares y relaciones entre particulares y para llegar a ellos emplea únicamente métodos lógicos y científicos. La mera noción de una identidad última resulta muy difícil de comprender. Sin embargo, es necesario percibir por lo menos un dato histórico: la gran mayoría de la humanidad no es nominalista, todas las religiones asiáticas se basan sobre el principio de identidad y toda la filosofía griega, desde el principio mismo, comenzó con este principio cuando Parménides dijo: "Donde hay ser, también está el logos del ser." Esto quiere decir que la palabra puede captar el ser, que la estructura racional nos permite hablar sobre el ser y que podemos emplear las palabras de manera significativa.

Ahora bien, este pensamiento fundamental subyace a toda la historia del pensamiento cristiano. Todos los padres de la Iglesia dieron esta idea de Parménides por supuesta, limitándose a enriquecerla con el simbolismo trinitario. Donde está Dios, está su *Logos*, y con uno en la creatividad dinámica del Espíritu. Es una idea necesaria pues explica algo que está supuesto por todo pensamiento. Tal supuesto es que hay una verdad y que nosotros podemos alcanzarla. A fin de tener la verdad, a fin de emitir un juicio verdadero, el sujeto que pronuncia el juicio y aquello sobre lo cual se juzga deben hallarse en el mismo sitio. Deben unirse. Empleamos la palabra "captar" para referirnos a ello. Debemos "captar" la estructura de la realidad. Sin embargo, a fin de alcanzar el objeto, debe existir una pertenencia fundamental del sujeto con respecto al objeto. Este es uno de los aspectos del principio de identidad, a saber, que el sujeto y el objeto no están separados de manera absoluta, que si bien están separados en nuestra existencia finita, esencialmente se pertenecen el uno al otro. Hay una unidad eterna entre ellos.

El otro aspecto del concepto de identidad es el problema de lo uno y lo múltiple. Se trata del gran problema de Platón. ¿Cómo es posible que lo múltiple sea diverso, pero a pesar de ello forme la unidad de un cosmos, un mundo, un universo? Hasta en la palabra "universo" está contenida la palabra "uno". ¿Cómo es posible? Una vez más, la respuesta es que debe existir una unidad original entre lo uno y lo múltiple. El principio de identidad dice que la substancia única —Spinoza la llama substancia; se trata de un término fuerte que pertenece originariamente a Aristóteles y la Escolástica— posibilita la unión en el mismo tiempo y el mismo espacio. Sin tal sustancia no podría haber conexiones causales entre las cosas y no podría haber unión y separación substancial de diferentes substancias. Las religiones asiáticas subrayan este último punto de manera especial. Recuerdo un argumento realmente spinozista usado por un sumo sacerdote de un monasterio budista. Al discutir sobre la posibilidad de la comunidad entre los seres humanos, afirmó que si cada ser humano tiene su propia sustancia, la comunidad es imposible. Están eternamente separados. Yo le respondí que la comunidad humana sólo es posible si los individuos tienen su sustancia independiente —substancia significa pararse sobre sí mismo, por supuesto— de lo contrario, no hay comunidad sino una mera identidad. Donde no hay separación, tampoco hay comunidad. Con este argumento abandoné el Japón, en la última discusión importante que mantuve en ese país.

Los filósofos de la identidad sostenían que debe existir una identidad subyacente. Yo jamás lo negaría, pues si fuéramos extraños entre nosotros, si no hubiera un elemento de identidad en la substancia común de nuestra cualidad de seres humanos, no podríamos hablar el uno con el otro. No seríamos capaces de tener ninguna clase de comunidad. El énfasis sobre la diversidad es lo que separa a Oriente de Occidente. Es de fundamental importancia que el cristianismo haya provenido del judaísmo. En éste último, la personalidad individual es responsable ante el Dios eterno y no queda disuelta en la identidad de todas las cosas como sucede en Asia.

Estos problemas de la historia de la religión también fueron los temas que preocuparon a un filósofo como Schelling. Bajo la influencia de Spinoza, se sintió capturado por la substancia única, por aquello que está más allá del sujeto y el objeto, del espíritu y la materia. Toda su filosofía de la naturaleza fue un intento de demostrar la existencia del espíritu potencial en todos los objetos naturales y la manera en que alcanza su realización en el hombre. La filosofía romántica de la naturaleza no es nada menos que la puesta en práctica del programa de Nicolás de Cusa, la presencia de lo infinito en lo finito, y del de Spinoza, la substancia única en todas sus modificaciones, y del programa del mismo Schelling, la presencia de lo espiritual en lo material. Así, la filosofía de la naturaleza se convierte en Schelling en un sistema de intuiciones, de un modo semifilosófico, semiestético, del poder del ser en la naturaleza, una fuerza que está por encima de la separación de lo espiritual y lo material.

Ahora bien, un hombre de ciencia moderno podría afirmar que todo esto pertenece al reino de la imaginación o la fantasía estética y que no tiene nada que ver con su trabajo. Sin embargo, no todos los científicos modernos harían tal afirmación. Conozco científicos en el campo de la biología y la psicología de la escuela de la *Gestalt* que siguen la línea de Schelling, si bien deben rechazar sus resultados concretos. De cualquier modo, Schelling es quien inició esta filosofía romántica de la naturaleza y por ello alcanzó la fama poco después de cumplir veinte años. En aquella época era el más famoso de los filósofos alemanes, con la excepción de Fichte, y era más conocido que Hegel quien empezó mucho después y tuvo un desarrollo bastante lento.

En la filosofía de Shelling, la naturaleza se construye de manera dinámica, y por lo tanto, también de forma antispinozista. Spinoza presenta la naturaleza de modo geométrico mientras que en Schelling, apa-

rece en parte de manera biológica y en parte psicológica. En esta construcción, el proceso de la naturaleza opera desde las formas inferiores de la naturaleza hasta las más elevadas llegando por último al hombre en términos de un contraste de dos principios. Llamó a uno de los principios lo inconsciente y al otro, lo consciente. Intentó señalar de qué manera, en todas las distintas formas de la naturaleza, la consciencia se desarrolla lentamente hasta llegar al hombre donde se convierte en autoconsciencia. Luego comienza un nuevo desarrollo, el de la cultura y la historia. No obstante, el descubrimiento del inconsciente por parte de Schelling fue, en realidad, un redescubrimiento, pues los filósofos de la naturaleza durante el Renacimiento, Paracelso y Boehme, cerca de 1600 d.C., ya conocían el elemento inconsciente en el hombre e inclusive lo aplicaban tanto a Dios como a la naturaleza.

Quizá muchos crean que el inconsciente es un descubrimiento de Freud. El mérito de Freud no consiste en haber descubierto el concepto, sino en su aplicación en términos de un método científico derivado de la psicología médica. El concepto mismo se remonta a Schelling, no directamente, sino a través de Schopenhauer, el filósofo voluntarista y crítico de Hegel y a través de Eduard von Hartmann quien escribió un libro entero sobre la filosofía del inconsciente. Es posible demostrar que Freud conocía esta obra. Se trata, entonces, de un elemento de la filosofía de la naturaleza de Schelling que ha subsistido y tiene vigencia hasta ahora. En Kant y Fichte hallamos la predominancia de la razón práctica, del imperativo moral. La religión no es más que un apéndice del imperativo moral. En el mejor de los casos, no es más que una herramienta para expresar el carácter incondicional del imperativo moral. La filosofía de Fichte se ocupa del yo que toma decisiones morales, el ego, el "*ich*" según sus propias palabras. La naturaleza es sólo el material que el hombre debe usar en sí mismo, en su cuerpo, que es naturaleza, y fuera de sí en su ambiente, a fin de actualizar el imperativo moral. La naturaleza carece de sentido en sí misma. Y aquí, con una especie de santa ira, Schelling se volvió contra Fichte y dijo: "Es una blasfemia contra el Creador creer que la naturaleza sólo está allí para ser el material de nuestra gloria moral; la naturaleza tiene la gloria divina en sí misma". De este modo, tuvo que ocuparse de la filosofía de la naturaleza.

No obstante, este término tiene una consecuencia aún más profunda.

Se trata del vuelco hacia el uso del concepto de gracia por oposición al concepto de ley. Si la naturaleza, que no toma decisiones conscientes y carece de imperativo categórico, tiene en sí la presencia divina, entonces esta presencia divina no es meramente dependiente de nuestra acción moral. Es anterior al desarrollo de la realidad y también es subsecuente a nuestra acción moral. Está por debajo y por encima del imperativo moral. La filosofía o teología de Schelling era en gran medida una doctrina de la gracia, que enfatizaba la realidad divina dada previa a nuestros méritos y actos morales. De manera que la filosofía natural fue una forma de redescubrir la gracia por oposición al moralismo de la Ilustración. Ese fue uno de los grandes aportes del Romanticismo a la teología. En una acotación al margen, señalaré que en razón de que el protestantismo estadounidense nunca tuvo un período romántico, fuera de un puñado de individuos, ha conservado hasta nuestros días una religión en la cual predomina la actitud moralista del Iluminismo y el concepto de gracia es algo bastante extraño. Las enseñanzas de Jesús son leyes morales o doctrinales. En los sermones de Estados Unidos no se escucha hablar mucho acerca de la presencia de lo divino que precede todo lo que hacemos. Otra consecuencia de esto es la desaparición del sentimiento sacramental. Este es significativo únicamente en el caso de que lo infinito esté presente en lo finito, si lo finito no sólo está sujeto a los mandatos de lo infinito sino que tiene en sí poderes salvíficos, poderes de la presencia de lo divino. Este es un redescubrimiento del Romanticismo. Por supuesto que estaba presente en toda la experiencia sacramental de la Iglesia antigua pero se perdió en gran medida en la crítica de la Reforma y por fin desapareció por completo en la Ilustración que se basaba exclusivamente en el imperativo.

De manera que ahora tenemos una visión nueva basada sobre el principio de identidad. Más tarde, Schelling fue más allá de la filosofía de la naturaleza para alcanzar una comprensión filosófica de la realidad a través del arte. El elemento estético hizo su aparición con mayor ímpetu. Durante su período de idealismo estético convirtió al arte en un sustituto de la religión. La intuición artística es el modo como vemos a Dios. Lo divino nos llega a través del arte. La manifestación de Dios no son los milagros bíblicos ni ninguna otra cosa, sino que cada obra de arte es el gran milagro de la revelación total de la substancia divina.

Después de hacerse famoso por su filosofía de la naturaleza y luego de desarrollar su filosofía de la intuición estética, Schelling completó este período con algo que él mismo denominó a filosofía de la identi-

dad. Aquí expresó el principio que subyacía en todos sus períodos, no de una manera geométrica sino lógica, y de modo tal que lo convertía en la realización total de la intención de Spinoza. Ello representó el fin del esencialismo en el desarrollo de Schelling. Para Schelling, 1809 fue un año importante en razón de la muerte de Carolina Schlegel, la esposa de su amigo Schlegel, el famoso traductor de Shakespeare. Schelling se había casado con ella. Esta mujer fue una de las grandes figuras femeninas del Romanticismo. Sus cartas son un documento clásico del período. Su muerte prematura fue una catástrofe tremenda para Schelling. Poco tiempo después aparecieron dos obras. Una fue el diálogo *Clara* en el cual suó la forma platónica del diálogo para desarrollar la idea de que la vida eterna significa la esencialización de lo que somos en nuestro ser esencial tal como nos ve Dios. No se trata de una continuación de la existencia en el espacio y el tiempo sino de una participación en la eternidad con aquello que somos esencialmente. Pero lo que fue más importante para la historia de la vida espiritual del hombre fue su trabajo sobre la libertad humana.³ Esta es probablemente su obra más importante pues aquí el concepto de libertad irrumpe en el concepto de identidad. La libertad, como va de suyo, presupone la posibilidad de elegir. La identidad como tal está eternamente realizada. Por esa razón, David Friedrich Strauss pudo decir que el principio de la libertad liberó a Schelling de la inquietud del principio de identidad, que estaba desarrollado en su *Sistema de filosofía*, como él lo llamaba. Había hablado en esa obra. Igual que Spinoza, de la inquietud eterna, que no corría detrás de un propósito, sino que recibía el poder del ser directamente de la contemplación.

Sin embargo, sucedió algo. Si se leen ambos libros, el *Sistema de filosofía*, que es su filosofía de la identidad, y luego *Sobre la esencia de la libertad humana*, uno siente que ha entrado en un mundo nuevo. Lo que había sucedido fue su experiencia personal de la muerte de Caroline. No obstante, la lógica del pensamiento también desempeñó su papel: la necesidad de explicar la multiplicidad y la diversidad, y la vida misma que sale de la identidad a la alteración y quiere regresar a sí misma. ¿Cómo se podía explicar esto? ¿Cómo podemos explicar que vivimos aquí, en el espacio y el tiempo, en una acción continua, si hay un fundamento eterno en el cual la sustancia que está en todos

³ Friedrich W. J. Schelling. *Sobre la esencia de la libertad humana*, 1969, Juárez.

nosotros yace en un descanso eterno. La explicación surgió en términos de la voluntad. La libertad sale de la identidad. Aquí empleó las imágenes de su filosofía de la naturaleza. Combinó dos o tres principios en el fundamento de lo divino, el principio inconsciente u oscuro, el principio de la voluntad que puede contradecirse a sí mismo, por un lado, el principio del logos, o principio de la luz, por el otro. Aquí existe la posibilidad de que la voluntad inconsciente, el impulso en las profundidades de la vida divina, se separe de la identidad. Pero no puede hacerlo en la vida divina misma. La unidad espiritual de ambos principios los mantiene siempre juntos. Pero en el hombre, en la creatura, sí puede apartarse. En la creatura, la libertad puede volverse contra su propia sustancia divina, su propio fundamento divino. De manera que Schelling interpreta el mito de la caída, siguiendo la línea de Platón, a través de Orígenes y Boehme, como la caída trascendental. La caída no es algo que sucedió una vez sino que se trata de algo que sucede todo el tiempo, en todas las creaturas. Esta caída es la separación del fundamento creador del cual procedemos por poder de la libertad.

Schelling expresó esto en términos del problema del bien y el mal. Mostró que la posibilidad de bien y el mal está dada en Dios. El mal es posible porque la voluntad en el fundamento divino es capaz de contradecirse a sí misma. Pero nunca llega a un rompimiento. Únicamente la decisión libre de la creatura de volverse contra su fundamento creador da lugar al mal. Los principios están eternamente unidos en Dios, la profundidad abismal en la vida divina, el desarrollo preracional de la voluntad, el principio del logos o luz o razón o estructura o sentido, y su unidad que él llama el espíritu. Estos tres principios están presentes en la vida divina, pero en ella, lo finito que está presente es incapaz de separarse. La unidad de los principios sólo puede romperse en las creaturas. Esto es algo que se halla en una terminología empírica en Freud y en cualquier libro psicoterapéutico moderno de formulaciones profundas. Se lo puede encontrar en una expresión más explícita en los escritos de Jung, y algo más oscuramente en Freud cuando habla de *eros* y *thanatos*, amor y muerte. En Schelling apareció de la manera más abstracta en la visión fundamental de la naturaleza de la voluntad en relación con la naturaleza de la estructura. Si nos adelantamos al siglo diecinueve, veremos la influencia de estas ideas por todas partes. Todo el voluntarismo francés hasta Bergson se basa sobre estas ideas; en Alemania, Schopenhauer y Niet-

zsche también se basan sobre ellas y han tenido gran influencia en la filosofía de Whitehead hasta el momento actual, especialmente en Charles Hartshorne, el representante más conspicuo de la escuela de Whitehead. De manera que estas ideas han influido profundamente sobre figuras que contribuyeron a escribir la historia.

La influencia sobre la teología no fue menos decisiva. Algunos de los grandes teólogos del siglo diecinueve trabajaron sobre la línea de Schelling. Pero Schelling nunca descansó. Después de esta irrupción guardó silencio durante muchos años. Cuando ya era anciano, se lo llamó a Berlín para luchar contra los hegelianos de izquierda. Muchas personas relevantes asistieron a sus conferencias a mediados del siglo diecinueve. La más importante fue Sören Kierkegaard; en la biblioteca de Copenhague en Dinamarca se encuentra una transcripción de sus notas sobre las conferencias de Schelling en Berlín. Este período tardío que se refleja en las conferencias de Berlín es un período trágico. Las conferencias fueron publicadas de manera prematura por un enemigo suyo y, evidentemente, fue una edición pobre, lo cual le granjeó muchos críticos, algunos de los cuales inclusive despreciaron su obra. A pesar de todo, su trabajo allí merece un estudio cuidadoso ya que no hay una sola categoría en la poesía, la literatura, la filosofía e indirectamente en las artes visuales del existencialismo del siglo veinte que no esté presente en esas conferencias. Se las puede encontrar en los cuatro últimos volúmenes de sus obras completas. Y cuando autores como Friedrich Trendelenburg (1802-1872) y Kierkegaard criticaron la lógica de Hegel y su confusión de la dialéctica y la historia, estaban haciendo algo que Schelling había llevado a cabo de manera más completa en sus últimos trabajos.

En sus últimos escritos, se encuentra una diferenciación entre dos clases de filosofía: la negativa y la positiva. La filosofía negativa es la filosofía de la identidad o esencialismo. La llamó negativa pues hace abstracción de la situación concreta, tal como debe hacerlo toda ciencia. No implica una evaluación negativa de esta filosofía, sino que se refiere al método de abstracción. Se abstrae de la situación concreta hasta llegar a la estructura esencial de la realidad, la esencia del hombre, la esencia de los animales, la esencia de la mente, del cuerpo, etc. La filosofía negativa se ocupa del reino de las ideas, como lo llamó Platón. Pero no dice nada acerca de lo que se da de manera positiva. La esencia del hombre nada dice sobre el hecho de que el hombre existe en el tiempo y el espacio. El término "filosofía posi-

tiva" expresa lo mismo que hoy llamamos existencialismo. Se ocupa de la situación positiva, real, en el tiempo y el espacio. Ello no es posible sin el lado negativo, sin la estructura esencial de la realidad. No podría haber un árbol si no existiera la estructura de la arboreidad eternamente inclusive antes de que existieran los árboles, e inclusive después de que los árboles desaparezcan de la tierra. Sucede lo mismo con el hombre. La esencia del hombre está dada eternamente antes de que apareciera algún hombre sobre la tierra. Está dada potencial o esencialmente. De manera que aquí nos bajamos frente a un momento crucial del pensamiento filosófico. En tanto filósofo, Schelling describió la situación existencial del hombre. Nos encontramos entonces en el segundo período del Romanticismo. El inconsciente se ha abierto camino hacia la superficie. Los elementos demoníacos de la vida y la existencia humana subterránea se han hecho manifiestos. Esto se puede denominar también empirismo. En algunas ocasiones Schelling lo llamó empirismo superior, superior porque toma las cosas, no meramente en términos de sus apariencias científicas de laboratorio, sino en correlación con su naturaleza esencial. Llega así a todas las categorías que son moneda corriente en la literatura existencialista. Encontramos que se trata el problema de la ansiedad, el problema de la relación entre el consciente y el inconsciente, el problema de la culpa, el problema de lo demoníaco, etc. Aquí lo decisivo es la observación de las cosas y no el desarrollo de su estructura racional.

Todo lo que se critica a gran parte del existencialismo del siglo veinte también puede imputarse a esta filosofía. Es pesimista. No obstante, conviene evitar el término "pesimismo" pues indica una reacción emocional. La filosofía no puede ser pesimista. Sólo una persona puede ser pesimista en su actitud psicológica. Esta filosofía describe la situación, el conflicto entre esencia y existencia, y este conflicto se expresa en los conceptos de la literatura existencialista.

Sin embargo, Schelling no se limita a formular las preguntas existencialistas; también intenta darles respuestas religiosas. Lo hace en los términos de la tradición cristiana clásica. Está mucho más cerca de la ortodoxia, así como Kierkegaard está más cerca del pietismo y de la teología del reavivamiento, si se nos permite usar ese término. De todos modos, para Schelling las respuestas a las preguntas existencialistas se encuentran en la ortodoxia luterana. Esta respuesta está

dada en una visión poderosa de la historia de la religión. En ella ha dado una clave, a mí y a muchos otros, para entender el sentido de la historia de la religión. Esta no puede explicarse simplemente en términos psicológicos. Se relaciona con fuerzas de la realidad que se apoderan del inconsciente, o que surgen del inconsciente, se apoderan del consciente de los hombres y producen el simbolismo en la historia de la religión. Por supuesto que tuvo que basarse en el conocimiento limitado del cual disponía en aquella época acerca de la historia de la religión. Sabía mucho más sobre el tema que Hegel, y fue responsable del desarrollo intenso posterior en los estudios histórico-religiosos de Friedrich Müller (1823-1900). No obstante, Schelling interpretó el conocimiento del cual disponía, no en términos de una imaginación sin sentido o de una proyección psicológica subjetiva, sino en términos de poderes del ser que se adueñan de la mente humana. Dichos poderes pasan por la psique del hombre, por su alma, su mente inconsciente y consciente, pero no derivan de ahí. Proviene de las raíces que tienen los hombres en las profundidades de la realidad misma.

De manera que los distintos tipos de religión expresan los diferentes poderes del ser que se adueñan del hombre. Los sacrificios terribles de la religión, la seriedad tremenda de la historia de las religiones, el hecho de que la religión es la faceta más gloriosa y más cruel de la historia del hombre, sólo resulta comprensible si la religión no es una cuestión de profecía autocumplida, sino de poderes del ser con los cuales el hombre se enfrenta. Desde esta perspectiva, explica la lucha interior, las terribles luchas de la historia de la religión.

Esto pone fin a mi análisis de Schelling. Vemos que se lo puede ver como el crítico más importante y poderoso de Hegel; no un crítico que se limita a hacer una oposición naturalista o secularista de la gran síntesis, sino que ofrece motivos para una nueva síntesis sobre la base de su crítica.

C. EL REAVIVAMIENTO RELIGIOSO Y SUS CONSECUENCIAS TEOLOGICAS

La mayor parte de los movimientos teológicos del siglo diecinueve comenzaron como una teología crítica, crítica de la gran síntesis. Las teologías y las filosofías no caen del cielo como el granizo que se gestan en el movimiento de la historia y en todos los campos de este movimiento: tanto sociológico y político, como religioso. Ahora me ocuparé del trasfondo religioso de la crítica conservadora a Hegel.

1. *Naturaleza del reavivamiento europeo*

Alrededor de 1830 hubo un movimiento llamado el "movimiento del despertar"⁴ que barrió toda Europa como un tornado. No se limitó a Europa, tampoco, ya que más o menos por la misma época se produjo el movimiento de reavivamiento en Estados Unidos. Afectó a Francia, Alemania y Suiza. En Inglaterra se relacionó de alguna manera con el reavivamiento del elemento católico dentro de la Iglesia de Inglaterra. En todas partes, individuos y grupos pequeños se sentían capturados por una nueva comprensión del problema de la existencia humana y del significado que adquiriría para ellos el mensaje del cristianismo. Por lo general, se reunían en pequeños grupos en torno a la Biblia. Este movimiento no era exclusivo de ningún grupo social determinado, a pesar de que en ese momento el movimiento obrero se encaminaba hacia una dirección diferente. Tenía una vasta representación entre la aristocracia terrateniente en Alemania oriental y en Europa en general, entre los pequeños campesinos del sudoeste alemán y entre la burguesía en otros países europeos. Con frecuencia, estaba relacionado con las reacciones románticas contra la Ilustración. Tenía sus raíces en lo que yo llamaría la ley de la naturaleza, que rige tanto la dimensión física como la espiritual: se trata de la ley según la cual no puede haber un vacío, una nada. Dondequiera que haya un espacio vacío, será llenado. La Ilustración con sus secuelas, en especial sus tendencias materialistas en Francia y más tarde en Alemania, había creado un sentimiento de vacío en la vida espiritual. La predicación del Iluminismo era una especie de conferencia sobre todos los temas posibles: agricultura, técnica, política o psicología, pero faltaba la dimensión de lo supremo. De modo que en este espacio vacío entró un movimiento pietista intenso que hacía hincapié en la conversión, y lo llenó con un espíritu cálido de piedad vital. Cuando comencé mis estudios en la Universidad de Halle en 1904, que ahora está en la zona oriental de Alemania, fui alumno de una de las mayores personalidades de esa facultad. Martin Kähler. Era una figura poco común que pertenecía a la tradición clásico-romántica. Nos decía que cuando joven recitaba a Goethe de memoria. Había bebido de las tradiciones de la poesía, la literatura y la filosofía alemanas clásicas. Luego este movimiento del reavivamiento lo capturó y se convirtió, en el sentido de "dar un giro de ciento ochenta grados".

* En alemán *die Erweckungsbewegung*.

Se convirtió en un teólogo bíblico que ejercía el máximo poder espiritual sobre nosotros. En Halle se podía ver la influencia de este movimiento. Dentro de las corporaciones de estudiantes de la Universidad, lo que en otros países se llama hermandades, las actividades principales se centraban en los duelos y la bebida. El reavivamiento cambió todo eso. Se establecieron algunas corporaciones sobre principios decididamente cristianos, prohibían el exceso de bebida y los duelos entre estudiantes. Ese fue el gran aporte del movimiento de reavivamiento. Su influencia era notoria aún en la corporación a la cual yo me asocié en 1904. Se tomaban los principios cristianos con absoluta seriedad. Uno de los temas de discusión más comunes era: ¿Se puede ser miembro de un grupo de esos si se tienen dudas? En una de las reuniones de las corporaciones cristianas de toda Alemania y Suiza yo formulé la afirmación de que el fundamento no depende de nosotros, sino del principio cristiano. La persona individual duda o no, y su duda puede ser radical, pero si toma muy en serio el problema de su duda y de su fe, y lucha con el dilema de su pérdida de la fe, es un miembro de nuestra corporación. Desde ese momento, en mi función de profesor de teología siempre he dicho a mis estudiantes que la fe se abarca a sí misma y a la duda acerca de ella. Ministros jóvenes y mayores han tenido que escuchar la misma afirmación. Cuando Martin Kähler tenía setenta años y daba clases sobre el principio de justificación por la gracia a través de la fe, nos decía: No crean que a mi edad uno se convierte en un ser humano completamente sereno, maduro, creyente y regenerado. La lucha interior continúa hasta el último día, no importa cuál sea la edad que uno alcance. Esto significa que su pietismo no era perfeccionista, cosa que ha sucedido a menudo en el terreno calvinista. Antes, era un tipo de pietismo típicamente luterano en el cual la paradoja de la justificación por la gracia a través de la fe, la aceptación por parte de Dios de los inaceptables, es un principio fundamental.

De manera que tenemos aquí un tema para la teología que parece diferente de los que hemos tratado hasta ahora. A partir de esto surgieron algunas cosas interesantes. En esta segunda ola de pietismo, igual que en la primera (Zinzendorf y los moravianos, los hermanos Wesley y los metodistas) adquirió importancia el interés misionero. Resulta interesante notar que tanto en la reacción pietista original contra la ortodoxia como en la segunda, contra la Ilustración, surgió un celo misionero renovado. En la fuerza de su propia experiencia, aquéllos que habían sido capturados por los movimientos de reavivamiento quisieron

comunicar su experiencia al paganismo de todo el mundo. De manera que en la década del treinta surgió una nueva teología de las misiones. Se trataba de una teología con limitaciones. La idea central era idéntica aún a la del primer pietismo: salvar almas en todas las naciones. Tal como la experiencia de conversión era algo individual, la actividad misionera también tenía un carácter individualista. Su idea era convertir a la mayor cantidad posible de paganos a fin de rescatarlos de la condena eterna. No obstante, el celo misionero del siglo diecinueve presentaba un elemento nuevo. No se dirigía exclusivamente a los paganos que estaban fuera de la cristiandad, no-cristianos y judíos, sino también a los del propio país. Eran las misiones locales o "misiones internas", como se las llamó en Alemania. Esto revestía un interés particular ya que se relacionaba con un fuerte sentido de responsabilidad social por los desheredados. La forma en que se desarrolló esta idea de responsabilidad social es interesante. En un terreno luterano resultaban imposibles los movimientos revolucionarios que sí podían darse en países calvinistas o evangélicos radicales. Sin embargo, este pietismo luterano se mostraba muy interesado por las condiciones sociales de las masas en los albores de la revolución industrial. Pero no tenía la idea revolucionaria de cambiar la estructura de la sociedad. Se limitaba a trabajar para ayudar a las víctimas de las condiciones sociales. La idea revolucionaria fue tomada por los socialistas y, más tarde, en el siglo veinte, por los comunistas. Encontramos el germen de esta idea revolucionaria ya en T. Müntzer; éste es un fenómeno muy interesante. No decía que había que cambiar a la sociedad en cuanto tal, sino que había que proporcionar a la pobre gente esclavizada por el trabajo, día y noche sin pausa, la posibilidad de leer la Biblia y de vivir experiencias espirituales, experiencias del Espíritu. Había observado en las pequeñas aldeas de Sajonia en cuyas fábricas se aplicaban ciertas formas primitivas de producción capitalista, que esa gente no tenía domingos, ni descanso y sueño suficientes, ni oportunidades para educarse, ni escuelas, lectura o escritura. Sus ideas socialistas surgieron de esta observación de la situación espiritual de las clases trabajadoras urbanas y del campesinado.

El razonamiento del movimiento de reavivamiento del siglo diecinueve era idéntico a éste. La parte sana de la sociedad debía ayudar a la parte enferma. La parte enferma está compuesta por los trabajadores a quienes se explotaba en aquellos días triunfales del capitalismo despiadado. No obstante, las misiones locales se concebían fundamentalmente como una conversión de quienes estaban apartados de las iglesias. No

había llamado alguno a la revolución. Esta estaba fuera de cuestión en suelo luterano. Lo que sí se daba era un llamado a asumir la responsabilidad de ayudar a las otras clases a comprender los valores espirituales de los cuales se veían privados por su situación. No puedo extenderme aquí en un desarrollo del trasfondo sociológico: las condiciones de los trabajadores agrícolas, de donde surgieron originalmente todos los obreros urbanos, porque no había industria, y cuando ésta comenzó, vinieron de las aldeas, pero en las aldeas las clases más bajas ya estaban alejadas de las iglesias pues éstas siempre estuvieron del lado de las clases altas.

Sin duda alguna este sentimiento de responsabilidad social era importante, pero eso no era todo. Se dio la sensación a los miembros de la iglesia de que bastaba con ejercer una caridad personal hacia individuos desafortunados. No obstante, esto en sí mismo sirvió para alejar a la gente de iglesia de una verdadera comprensión de la situación sociológica que estaba creando la revolución industrial. Es por eso que, a pesar del sentimiento de reavivamiento y responsabilidad social hacia los desheredados, no se pudo impedir el surgimiento del socialismo y el comunismo en Europa ya que no se percibió que la ayuda individual era completamente estéril en relación con las masas de obreros industriales que no tardaron en ser millones. Ninguna medida de ayuda individual podía enfrentar semejante situación.

A fin de anticipar lo que sucedió mucho después, quisiera decir unas pocas palabras sobre el movimiento del socialismo religioso del siglo veinte. Este movimiento pretendía combinar dos elementos: por un lado, un sentido de responsabilidad social por las masas obreras, desheredadas que caracterizó a la teología y la piedad del movimiento del despertar, y por el otro, tomar muy en serio la flamante situación sociológica evitando pensarla únicamente en términos de relaciones individuales sino aceptando los análisis de la situación social llevados a cabo por los socialistas franceses y alemanes, en especial el más profundo de ellos, hecho por Karl Marx. De ese modo, el movimiento del socialismo religioso combinaba la herencia del reavivamiento del siglo diecinueve con el surgimiento del socialismo. Cuando fundamos este movimiento en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, teníamos plena consciencia de que las actitudes sociales de los partidarios del reavivamiento y los miembros de la escuela de Ritschl, que pensaban sobre una base individualista, resultaban inadecuados a la nueva situación descrita por los autores socialistas como una deshumaniza-

ción total, una *Verdinglichung*, una cosificación, una objetivización de las masas. Se los transformaba en objetos con una fuerza de trabajo determinada que se podía comprar. Debían venderse para subsistir. Los barrios donde vivían no eran villas miserias en el sentido moderno del término, pero carecían de todo elemento humanizante. Recuerdo el espanto que experimenté cuando fui a los barrios donde vivían los obreros en ciudades como Berlín o la región del Ruhr donde se concentran las mayores industrias, y vi la existencia inhumana que padecía esa gente. Nuestra respuesta a tal situación surgió como una combinación de la tradición del reavivamiento en cuanto a la responsabilidad social con el análisis sociológico de los autores socialistas, especialmente Marx y Engels.

2. *La teología de la repristinación*

Este movimiento del despertar tuvo otras consecuencias; en particular, un reavivamiento de la teología tradicional. Los discípulos de Schleiermacher, Hegel y Schelling habían producido una teología de la mediación que combinaba la realidad bíblica redescubierta con las preocupaciones de la mentalidad moderna. Pero paralelamente a esta teología de la mediación surgió una teología de la restauración o de la repristinación, o, como la denominaríamos hoy, una teología conservadora frente a una teología liberal. Esta teología de la repristinación era un regreso y un redescubrimiento radical de la tradición ortodoxa. Los teólogos de este movimiento no produjeron muchos pensamientos teológicos nuevos pero hicieron una cosa valiosa en beneficio nuestro. Abrieron los tesoros de la ortodoxia clásica. A pesar de que me opongo por completo a una teología de la repristinación digo esto porque desearía que todos los estudiantes aprendieran las formulaciones clásicas de la ortodoxia protestante en latín. Entonces tendrían la misma medida de educación que los teólogos católicos romanos quienes conocen a Tomás de Aquino o Suárez o algún otro teólogo clásico. Por supuesto que después uno puede superar esa etapa, pero superarla sin haber pasado por la ortodoxia no es una actitud sana. Sin embargo, eso es lo que ha venido sucediendo cada vez con mayor frecuencia. De manera que ahora afirmo que el legado positivo que nos dejó la teología de la repristinación fue mostrarnos los tesoros del pasado como asuntos que nos conciernen. Aún hoy me importa lo que dijo Johann Gerhard o algún otro gran escolástico protestante sobre una doctrina determinada. Conocieron muchos de nuestros problemas y ofrecieron soluciones que no deberíamos

olvidar. Por otra parte, no les faltaba formación como les sucede a nuestros fundamentalistas del presente que son productos directos del reavivamiento pero carecen de formación teológica. Se trata de un fundamentalismo que se basa sobre la piedad y la interpretación bíblica y que ignora la forma en que la Biblia fue escrita y salió a luz. De manera que no se puede comparar la ortodoxia clásica con el fundamentalismo. De todos modos, una teología de la repristinación no podía durar porque la historia no corre hacia atrás sino hacia adelante.

Esta teología de la restauración era una expresión de la disolución de la gran síntesis. Estas formas de la ortodoxia despreciaban todo lo que había sucedido a partir de la Ilustración. Volvían a la ortodoxia clásica. No aceptaban la crítica histórica de la literatura bíblica. Tomaban la Biblia literalmente. Incluso creían que el Pentateuco había sido escrito por Moisés, a pesar de que uno de los libros se refiere a su muerte. La doctrina de la inspiración literal siempre da lugar a tales absurdos. Este punto de vista no podía perdurar. Los verdaderos portadores del desarrollo dentro de la teología fueron los teólogos de la mediación, gente como Martin Kähler y los teólogos de la escuela de Ritschl.

3. *La ciencia natural y la controversia sobre el darwinismo*

El otro ataque contra la gran síntesis provino de la ciencia moderna. La filosofía de la naturaleza de Schelling y la aplicación mecánica de las categorías del espíritu del hombre a la naturaleza, de Hegel, produjeron una profunda reacción en la ciencia empírica. La ciencia empírica seguía el método del análisis y la síntesis, tal como lo encontramos en las ciencias físicas, con la estructura matemática de la naturaleza como supuesto, el movimiento mecánico como trasfondo metafísico, las ideas newtonianas sobre las leyes naturales; en síntesis un naturalismo mecanicista en todos los campos, especialmente en física y medicina. Este movimiento adquirió su expresión directa en el darwinismo, que merece un análisis desde el punto de vista de la teología cristiana.

Este naturalismo mecánico o mecanicista constituía una amenaza para la teología cristiana, de manera que ésta debía elaborar su propia defensa. (Hay otras clases de naturalismo; el naturalismo vitalista de Nietzsche, el naturalismo dinámico de Bergson y Whitehead. A veces llamamos materialista a este naturalismo mecanicista, pero el término "materialismo" en sí mismo tiene tres significados diferentes de ma-

nera que no lo emplearé aquí.) Sea como fuere, la teología cristiana se convirtió en una teología de retirada y defensa ante este naturalismo mecanicista. Esto se aplica a la teología de Ritschl, a la de la mediación o apologética, y a la mayoría de los libros teológicos escritos en la segunda mitad del siglo diecinueve. La teología cristiana fue como un ejército que emprende la retirada ante otro ejército que avanza. Con cada irrupción del ejército que avanzaba, la ciencia moderna, en este caso la teología cristiana, intentaba proteger la tradición cristiana que aún permanecía intacta. Luego, una nueva irrupción convertía a la defensa anterior en algo insostenible, y resultaba necesaria otra retirada y una defensa nueva. Esto duró mucho tiempo.

Todo este espectáculo, esta lucha entre la ciencia y la religión ha provocado el desprestigio del término "apologética". Se trataba de una forma muy pobre de apologética. El primer gran golpe que hubo que aceptar fue la visión copernicana del mundo. Galileo, el gran representante de esta idea, fue obligado a retractarse por la Inquisición, pero eso no ayudó para nada a la Iglesia. No pasó mucho tiempo antes de que los teólogos tuvieran que aceptar la cosmovisión copernicana. Luego vino la mecánica de los cuerpos de Newton según la cual éstos se movían de acuerdo con leyes eternas. El concepto de ley natural fue establecido y formulado filosóficamente por Kant. Ello impedía pensar en la interferencia de un ser divino; se ubicaba a Dios a un lado del mundo y no se le permitía interferir en él. Luego la teología salió a la defensa de los milagros, la idea de la posibilidad de interferencias divinas, que por supuesto presupone un concepto lamentable de Dios según el cual debía destruir su creación a fin de llevar a cabo su obra de salvación. Sin embargo, esa era la posición apologética. Más tarde tuvieron que emprender otra retirada ya que esta clase de defensa de los milagros resultaba insostenible. Se produjo otro golpe con la idea de la evolución. Se defendió la idea de una creación en seis días, y más tarde se la abandonó. La evolución decía que la vida se había desarrollado a partir del reino inorgánico. ¿Entonces dónde está Dios? Según la idea tradicional de la creación, Dios creó las formas orgánicas; éstas no se desarrollaron a partir de las formas inorgánicas. Por lo tanto, era necesario postular una obra particular de la creación de Dios y toda la posición apologética se sostenía sobre este hilo muy fino. Existía una laguna en el conocimiento científico, pues la ciencia no era capaz de mostrar cómo se había desarrollado lo orgánico a partir de la inorgánico. A los teólo-

gos les complacia esta laguna ya que podían ubicar a Dios en ese vacío dejado por la ciencia. Donde la ciencia ya no podía funcionar, se hacía funcionar a Dios, digamos. Dios llenaba los blancos dejados por la ciencia.

Era una noción indigna de Dios. La posición era insostenible de manera que los teólogos tuvieron que replegarse una vez más. Sin embargo, se mantuvo un último argumento: la creación del hombre. Aquí la Iglesia de Roma aún sostiene la idea de que inclusive en el caso de que el proceso de la evolución sea como cree la ciencia, subsiste un punto que no se puede explicar en términos biológicos: el alma inmortal que Dios dio al hombre, el animal superior, en algún momento del proceso evolutivo. Esta fue y todavía es la última defensa contra la ciencia, pero tampoco es sostenible ya que presupone una sustancia, el alma que es una forma separada de la forma del cuerpo. Sin embargo, en el sentido aristotélico, el alma es la forma del cuerpo y no se los puede separar. Más aún, el concepto de vida eterna no tiene nada que ver con semejante construcción dualista de un alma inmortal que en un momento fue puesta en el cuerpo del hombre. Una vez que se ha rendido esta última defensa, la ciencia ha conquistado todas las posiciones de la apologética. Y eso es algo bueno. Después de eso, es necesario ver toda la situación bajo una luz absolutamente nueva. La ciencia vive y opera en otra dimensión y en consecuencia no puede interferir en los símbolos religiosos de la creación, la realización, el perdón y la encarnación, ni puede la religión, por su parte, interferir en las afirmaciones científicas. Ninguna afirmación científica acerca de la forma en que los seres vivientes adquirieron existencia o cómo se desarrolló la primera célula a partir de grandes moléculas puede tener una influencia directa sobre la teología. Indirectamente, por supuesto, todo tiene que ver con la teología. Pues cuando la ciencia describe la forma en que se construye y se desarrolla la vida, está diciendo, indirectamente, algo acerca de Dios, el fundamento creador de la vida, pero no en términos de una interferencia de un ser supremo en el proceso de la naturaleza.

Sin duda alguna, toda esta lucha entre ciencia y religión será una historia del pasado para el lector. Sin embargo, no lo era cuando yo comencé mis estudios de teología. En ese momento la teología apologética estaba muy confiada en que la ciencia jamás hallaría una forma de mostrar el desarrollo desde el barro original hasta la primera célula. Sin embargo, la ciencia sí puede mostrarlo en gran medida, quizá

no de manera completa, pero eso es una cuestión de experimentación. La teología no necesita poner a Dios a obrar para llenar un hueco en nuestro conocimiento científico.

La lucha con respecto a Darwin no se ocupaba únicamente de esta noción general de la evolución sino, más concretamente, de la génesis del hombre. El "juicio del mono" fue el último vestigio de esta lucha que fuera tan prominente en el siglo diecinueve. Fue un gran golpe que la Iglesia tuvo que absorber después de los golpes iniciales de la revolución copernicana y la idea newtoniana de la ley natural. Quizá me equivoque, pero creo que aparte de algunos literalistas en el sur de los Estados Unidos o en el cinturón bíblico ningún integrante de la generación joven o de los teólogos está implicado ya en este conflicto. La gente da por supuesto que la ciencia debe seguir su camino y que la dimensión religiosa es distinta de la científica. En el siglo diecinueve, en cambio, este problema alteró la fe de millones de personas. Los trabajadores que leían la literatura socialista se decidían en contra de la religión. Consideraban que la religión siempre interfería en el campo de las discusiones científicas. Y cuando la religión hacía algo semejante, se abocaba a una causa perdida. Ha llevado más de medio siglo superar la actitud antirreligiosa entre los científicos y la actitud anticientífica de las personas religiosas. Si hemos superado esta situación, espero que nunca volvamos a ella. Y en la actualidad deberíamos evitar los vestigios de esta clase de apologética. Por ejemplo, no deberíamos tratar de fundamentar nuestra doctrina de la libertad sobre el principio de indeterminación de Heisenberg, como diciendo que puesto que existe algún elemento de indeterminación en la naturaleza, podemos hablar de libertad. Quizá mañana este principio sea remplazado por otro y toda la maravillosa apologética se derrumbe y uno deba unirse al ejército de apologistas en retirada. Los teólogos del siglo veinte deberían aprender esta lección del siglo diecinueve. No se pueden establecer apologéticamente símbolos que pertenecen a la dimensión de lo último a partir de una descripción de relaciones finitas.

Se puede hablar de la estructura de la naturaleza, como lo he hecho yo en el tercer volumen de la *Teología Sistemática*, a través de todos los campos de lo natural. Sin embargo, eso no está hecho con propósitos apologéticos sino que se relaciona con la afirmación de Tomás de Aquino en el sentido de que cualquiera que sabe algo, conoce algo sobre Dios. Cualquier cosa que sepamos en cualquier campo da testimonio de su fundamento creador. Es en este sentido que debemos

ocuparnos de las afirmaciones de la ciencia. Pero también debemos hacerlo en otro sentido. Pues el trabajo de los científicos reviste el mayor interés teológico en la medida en que revela el logos del ser, la estructura interna de la realidad, que no se opone al Logos que apareció en el Cristo, sino que es el mismo Logos. Por lo tanto, en este sentido el testimonio de la ciencia es el testimonio a Dios. Esa es la relación adecuada y no la de luchar uno contra el otro en términos de interferencias injustificadas.

CH. LA TEOLOGIA EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD

Debemos ocuparnos también de Sören Kierkegaard como un aporte a la destrucción de la síntesis universal, a pesar de que su gran influencia se ha ejercido en nuestros días más que en su propio tiempo. Inició un desarrollo nuevo basado en la combinación de una filosofía existencialista y una crítica teológica pietista, con elementos del reavivamiento, de la gran síntesis. Más específicamente, combinó el pietismo luterano del tipo del reavivamiento, incluyendo su contenido ortodoxo, con las categorías del existencialismo de Schelling. A pesar de que negaba la solución de Schelling, tomó las categorías propuestas por él. Su crítica, junto con la de Marx y la de Nietzsche, tiene mayor importancia histórica. Sin embargo, ninguno de estos tres tuvo influencia en términos de la historia universal durante el siglo diecinueve. Kierkegaard fue en gran medida un individuo olvidado en su propio siglo. Recuerdo con orgullo que siendo estudiantes de teología en Halle entramos en contacto con el pensamiento de Kierkegaard a través de traducciones hechas por un individuo solitario de Wurtemberg. Entre 1905 y 1907 nos sentimos capturados por Kierkegaard. Fue una experiencia muy importante. No podíamos aceptar la ortodoxia teológica de la repriminación. Nos resultaba particularmente imposible aceptar a aquellos teólogos "positivos" —en el sentido especial de "conservadores"— que no tomaban en cuenta la escuela de crítica histórica. Lo que hacía esta escuela era ciencia legítima. No se puede negar la investigación honesta de los fundamentos históricos del Nuevo Testamento.

Por otra parte, sentíamos que había una distorsión moralista y un vacío amístico, un vacío en el cual faltaba el calor de la presencia mística de lo divino, como sucedía con toda la escuela de Ritschl. No nos sentíamos capturados por este moralismo. No lo encontrába-

mos en las profundidades de la conciencia de culpa como siempre lo había hallado la teología clásica. De manera que nos sentimos muy felices cuando descubrimos a Kierkegaard. Lo que lo hizo tan importante a nuestros ojos fue esta combinación de piedad intensa que calaba en lo más profundo de la existencia humana y la grandeza filosófica que había heredado de Hegel. El verdadero punto crítico sería la negación de que la idea de reconciliación de Hegel sea una reconciliación genuina. El hombre no se reconcilia por la reconciliación que se opera en la cabeza del filósofo. Más adelante veremos que sucede lo mismo con Marx.

Podríamos tratar a Kierkegaard en relación con el movimiento existencialista del siglo veinte ya que su pensamiento sólo se hizo efectivo en nuestro siglo. No obstante, dadas las características de este trabajo prefiero ubicarlo en su propio lugar histórico donde representa una de las críticas decisivas de la gran síntesis de Hegel. Lo analizaremos con bastante exhaustividad y se puede tomar este análisis no sólo como un tratamiento del pensamiento teológico del siglo diecinueve sino también de la teología del siglo veinte ya que si bien escribió en el siglo pasado su verdadera influencia corresponde al siglo veinte. Más adelante veremos que se dan situaciones semejantes en relación con otros dos pensadores que no fueron representantes intereclesiásticos de la teología sino a secas. Se trata de Marx, en especial durante su primera protesta existencialista contra Hegel, y luego Friedrich Nietzsche, que seguía a Schopenhauer.

Quizá resulte sorprendente que no me ocupe más extensamente de los movimientos teológicos dentro de la Iglesia de este período. La razón de ello es que no son tan importantes para nuestra propia situación como los grandes críticos de Hegel. Estos críticos resultan más fundamentales para nuestra realidad teológica actual que los teólogos de la mediación. Hay algunas excepciones, como mi maestro Martin Kähler, de Halle. El verdadero impacto vino de afuera. Es cierto que desde el punto de vista religioso Kierkegaard estaba adentro pero en cuanto crítico de la Iglesia quizá fue más radical que Marx y Nietzsche juntos.

Kierkegaard se ha puesto de moda en tres aspectos: *a.* En la religión, cosa por demás justificada puesto que sus escritos religiosos son tan válidos hoy como lo fueron en el momento de su redacción. *b.* Como inspirador de la teología dialéctica, que en algunos países se llama neo-ortodoxia. En Europa, por lo general se la llama dialéc-

tica, lo cual indica su relación con Hegel ya que este término es el principio básico del pensamiento hegeliano. c. Como inspiración para Heidegger, filósofo que ha dado el nombre de existencialismo a todo el movimiento que deriva de Kierkegaard.

1. *Crítica de Kierkegaard a Hegel*

Como sucede con la mayoría de los antihegelianos, la crítica de Kierkegaard se basa sobre el concepto de reconciliación. Para Hegel, el mundo se reconcilia en la mente del filósofo de la religión que ha recorrido las diferentes formas de la vida espiritual del hombre: el espíritu subjetivo (que es el lado psicológico), el espíritu objetivo (el aspecto ético-social y político) y el espíritu absoluto (arte, religión y filosofía). El filósofo vive en todos ellos. Está profundamente en el campo religioso; vive en el ámbito estético; y sobre la base del campo religioso conceptualiza lo que es mito y símbolo en la religión. A partir de todo esto desarrolla su filosofía de la religión. De este modo, refleja en su mente la síntesis final después que todo el proceso universal ha pasado por la tesis, la antítesis y la síntesis. La mente divina, la mente absoluta, alcanza su descanso sobre la base de la religión dentro de la mente del filósofo que logra su poder máximo cuando se convierte en filósofo de la religión, conceptualizando los símbolos de la vida religiosa. Para Hegel, esto es la reconciliación. Esta reconciliación en la mente del filósofo fue el elemento que atacaron todos los críticos que he mencionado: Schelling, Feuerbach, pietistas y científicos de la naturaleza. Todos ellos afirmaban que el mundo no está reconciliado. Los teólogos se remontaron a Emmanuel Kant y aseveraron que la prisión de la finitud no ha sido abierta, ni siquiera por el gran intento de Hegel. La reconciliación de lo finito y lo infinito no se ha dado aún.

Kierkegaard hizo lo mismo de un modo particular. Sostuvo que en el sistema de las esencias la reconciliación quizá era posible, pero no es esa la realidad en la cual vivimos. Nosotros vivimos en el reino de la existencia, y en ese reino la reconciliación aún no se ha dado. La existencia es el ámbito de la decisión entre el bien y el mal. El hombre se encuentra en una situación trágica: en la trágica inevitabilidad del mal. Esta contradicción en la existencia significa que se considera que Hegel confunde la realización esencial con la no realización o enajenación existencial. Mencioné antes que enajenación o alienación

es uno de los términos creados por Hegel pero que después se usa en su contra. Para Hegel, la naturaleza es el espíritu enajenado; la realidad material es espíritu autoenajenado. Ahora Kierkegaard dice que la humanidad se encuentra en este estado de enajenación y que la construcción por parte de Hegel de una serie continua de síntesis en la cual la negatividad de la antítesis queda superada en el proceso universal es válida sólo con respecto al reino de las esencias. En términos simbólicos quizá podríamos decir que sucede únicamente en la vida interior de Dios. Kierkegaard, sin embargo, insistió en decir que nuestra realidad es la enajenación. La reconciliación existe únicamente en la vida interior divina, no en nuestra situación.

Hegel había descrito la vida interior divina en su gran lógica. La lógica es la ciencia de las esencias en su mayor abstracción y en su relación dialéctica interna. Luego aparecieron los lógicos. La figura importante para la crítica de todo esencialismo es Trendelenburg. Kierkegaard se basa en él para hacer su crítica lógica de Hegel. En ella afirma que el proceso lógico no es un proceso real: no se da en el tiempo; no es más que una descripción de relaciones lógicas. Lo que hizo Hegel fue confundir el proceso dialéctico de la lógica con el movimiento real de la historia. Mientras la reconciliación siempre es una realidad en el proceso dialéctico de la vida divina, no lo es en el proceso externo de la existencia humana. De manera que desde el punto de vista lógico se criticó a Hegel por su confusión fundamental entre esencia y existencia.

Hegel no fue capaz de comprender la situación humana en términos de ansiedad y desesperación. Kierkegaard no podía seguir a Hegel: durante toda su vida estuvo poseído por una disposición melancólica. Esta melancolía, sobre la cual habló con frecuencia, se relacionaba con una maldición de su padre contra Dios: sentía que la reacción a esa blasfemia de su padre había caído sobre él y no lo abandonaría jamás. El hecho es que una personalidad como la suya fue capaz de descubrir cosas que un carácter como el de Hegel no podía sentir de manera tan profunda. Hegel vivió en una situación burguesa, se sentía más seguro psicológicamente y fue capaz de superar los elementos negativos y trágicos de la vida que pudo percibir.

2. *Existencia ética y situación humana (angustia, desesperación)*

Uno de los elementos principales relacionados con la condición melancólica personal de Kierkegaard y su sentimiento de una realidad

no reconciliada fue su experiencia del individuo solitario. Aquí volvemos a encontrar un anticipo del existencialismo del siglo veinte. El individuo se encuentra solo frente a Dios y el proceso del mundo no lo puede liberar de la tremenda responsabilidad por la cual vive en su situación. Una y otra vez repitió que la última realidad es el individuo que decide, el individuo que, en libertad, debe decidir entre el bien o el mal. No encontramos nada de esto en Hegel. Es muy interesante notar que Hegel, cuyo pensamiento fue tan universal y abarcador, nunca desarrolló una ética personal. Sus éticas son objetivistas: subsumió la ética bajo la filosofía de la historia y del derecho. La ética de la familia, del Estado, de la comunidad, de la cultura, todo eso sí está en Hegel, pero no hay una ética que se ocupe de la decisión personal del individuo. Este ya había sido uno de los elementos del ataque de Schelling a Hegel, pero fue Kierkegaard quien lo subrayó más que ningún otro.

¿Cuál es la razón de esta experiencia de la soledad? Se debe a la finitud humana en la enajenación. No se trata de la finitud que es idéntica a lo infinito, sino de una finitud separada, una finitud que se sostiene a sí misma en el individuo. Mientras el principio de identidad fue decisivo resultaba posible superar la ansiedad de la finitud, de tener que morir, mediante la experiencia de la unión con lo infinito. Pero tal respuesta no era posible para Kierkegaard. De manera que trató de mostrar por qué experimentamos ansiedad por el hecho de ser finitos y desesperación por el hecho de estar en una finitud separada. Lo primero es su descripción de la ansiedad, lo segundo es su descripción de la desesperación. Hay dos obras que todo teólogo debe leer. Ambas son relativamente breves: *Concepto de la angustia* y *Tratado de la desesperación*.^{*} Siempre he criticado la traducción de *El concepto de temor*⁶ en la versión inglesa ya que temor es distinto de ansiedad. El temor connota algo repentino, mientras que lo que describe Kierkegaard es un estado ontológico del hombre. En la actualidad, por lo general se usa el término "ansiedad" para expresar ese estado que describe Kierkegaard. *Concepto de la angustia* es un

* N. del T.: El título original de la obra traducida al castellano como *Tratado de la desesperación* es *Enfermedad de muerte* que corresponde al pasaje de Juan 11:4: "Esta enfermedad no es de muerte..."

⁶ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Ed. Santiago Rueda, *Concepto de la angustia*, Espasa-Calpe.

libro fundamental sobre la teoría de la ansiedad. Otros autores lo han desarrollado con mayor extensión de manera que ahora contamos con una vasta bibliografía sobre el tema, que incluye trabajos de personalidades como Freud, Rollo May y otros.

Kierkegaard escribió sobre dos clases de ansiedad. La primera se relaciona con su teoría de la caída. Lo simbolizó con el mito bíblico de Adán y Eva y encontró una percepción psicológica profunda en ello. Se trata de la ansiedad de realizar la propia libertad, que es una ansiedad doble: la ansiedad de no realizarla, de estar restringido y no alcanzar una existencia real, y la ansiedad de realizarla, con consciencia de la posibilidad de perder la propia identidad. No es ésta una descripción de un Adán histórico original, sino del Adán en cada uno de nosotros, como es el significado de la palabra "Adán". Esta doble ansiedad de realizarse y de tener miedo de hacerlo es la que experimenta todo adolescente con respecto al sexo, su relación con los padres, la tradición política en la cual vive, etc. Siempre se trata de realizar o no las propias potencialidades.

Por último, se llega a la decisión de realizarse, y eso es, al mismo tiempo, la caída. Pero después de la caída hay otra ansiedad porque la caída, como toda superación de límites, produce culpa. La ansiedad de la culpa en su punto extremo es la desesperación. Esa desesperación está descrita en el *Tratado de la desesperación*. Esta enfermedad de muerte está presente en todos los seres humanos. Describe esta condición recurriendo a muchas categorías hegelianas como el conflicto entre espíritu y materia en el hombre, el hombre tiene un espíritu finito, experimenta el conflicto en su interior, siente el deseo de liberarse de sí mismo y es incapaz de suicidarse porque la consciencia de culpa muestra con toda claridad que el suicidio no puede ayudarlo a escapar de la situación en la cual se encuentra. Debemos recordar una cosa: el término "culpa" significa tanto el estado objetivo de *ser* culpable de algo que está mal, y el estado subjetivo de *sentirse* culpable. La confusión de ambos estados puede hacer mucho daño, por ejemplo, cuando muchos psicoanalistas dicen que debemos eliminar la culpa. Eso es muy ambiguo pues lo que en realidad hay que superar es el sentimiento de culpa mal dirigido, que es una de las peores enfermedades mentales. Pero eso sólo se puede lograr si se consigue llevar al paciente al punto donde enfrenta su verdadero estado de ser culpable, su verdadera culpa en el sentido objetivo. Debemos hacer una distinción clara entre culpa y sentimiento de culpa. Los sentimien-

tos de culpa se prestan a muchas confusiones. En condiciones neuróticas y psicóticas siempre están mal dirigidos. Una de las defensas del neurótico es insistir en un sentimiento de culpa mal dirigido pues no puede enfrentar la realidad y su propia culpa real. Esta culpa verdadera es su enajenación de lo último que se expresa en actos reales que se dirigen contra su propio ser auténtico.

3. *La naturaleza de la fe (el salto y la verdad existencial)*

No hay forma de escapar de la enfermedad de muerte; por lo tanto, debe suceder algo que no puede ser mediatizado en términos lógicos. No se lo puede derivar de nada que exista en uno mismo; debe llegarle a uno; debe serle dado. Aquí aparece la doctrina del "salto" en Kierkegaard. Ya había aparecido, de hecho, en su descripción de la caída. La ansiedad enfrenta al hombre con una decisión: realizarse o no. Esta decisión es un salto, no se puede derivar lógicamente. No hay forma de derivar el pecado. Si es derivado, ya no es pecado, sino necesidad. Aquí podemos recordar lo que dije sobre Schleiermacher para quien el pecado es el resultado necesario del carácter inadecuado de nuestra vida espiritual en relación con nuestra vida física. Eso convierte al pecado en una necesidad y por lo tanto quita la agudeza de la culpa del pecado. Kierkegaard repudia esta noción de pecado. Para él, la caída del hombre es un salto irracional que no se puede derivar en términos de necesidad lógica.

Pero está el salto opuesto, el salto de la fe. Tampoco se puede derivar este salto de la propia situación. No es posible superar la enfermedad de muerte, la ansiedad de la enajenación. Eso sólo lo puede hacer la fe. Por lo tanto, la fe tiene el carácter de un salto no racional en Kierkegaard. Habla del salto desde el punto de vista del individuo. Está tan bien formado en la dialéctica hegeliana que construye una dialéctica de las esferas. Entre estas esferas hay un salto. Eso es no-hegeliano. Pero las esferas mismas se siguen unas a otras en un orden jerárquico, y eso es auténticamente hegeliano. Hay tres pasos o esferas. También se las puede denominar etapas, pero no se trata de etapas que se siguen unas a otras en el tiempo como niveles que están uno sobre el otro en el espacio y coexisten todo el tiempo en los seres humanos corrientes. Estos niveles o etapas son el estético, el ético y el religioso. El hombre vive dentro de todos ellos, pero lo fundamental es la forma en que se relacionan entre sí y cuál es el predominante.

La descripción que hace Kierkegaard de la etapa estética es quizá su trabajo más brillante. Su *Diario de un seductor*, criticado con frecuencia por otras razones, es la descripción más completa de la etapa estética en su realización total. Su análisis del *Don Juan* de Mozart también es un gran trabajo de crítica literaria, filosofía y teología, todo al mismo tiempo. El rasgo característico de la etapa artística es la ausencia de compromiso, la actitud de prescindencia con respecto a la existencia. No tiene nada que ver con la estética como tal o con las artes. Por supuesto que esta actitud de mera prescindencia y falta de compromiso con la realidad puede darse en relación con la música, la literatura y las artes visuales; pero también se puede encontrar en la relación teórica o cognoscitiva con la realidad. El conocimiento puede presentar la actitud meramente estética de prescindencia no comprometida. Temo que esto se considera como un ideal inclusive en muchos cursos de humanidades en las universidades. Sin duda, hay elementos de mera prescindencia en toda investigación erudita; es necesaria cuando se trata con fechas, lugares y relaciones, etc., pero apenas se interne uno en la interpretación, esa prescindencia quedará reducida por la participación existencial. De lo contrario, resulta imposible comprender la realidad.

De alguna manera, se veía a Hegel como un símbolo de la actitud estética, y lo mismo sucedía con los románticos. En razón de su prescindencia estética, tomaban todos los contenidos culturales sobre la base de una actitud no existencial, una falta de compromiso. Cuando llegué a los Estados Unidos y usé por primera vez la palabra esteticismo en una conferencia, un colega de la Universidad de Columbia me dijo que no empleara ese término para describir a los estadounidenses. Eso es un fenómeno típicamente europeo. Los estadounidenses son activistas y no esteticistas. Ahora no creo que eso sea cierto. Creo que hay una gran parte de esa prescindencia estética inclusive en la cultura popular. Está presente en la compra y venta de los bienes culturales —me referí a esto en ocasión del cuadragésimo aniversario de la revista *Time*— en donde se suele ver esta actitud de no participación, no-existencial. Aquí sería válida la crítica de Kierkegaard. Quizá en términos generales esto no represente un peligro muy serio entre la intelectualidad estadounidense. Según he podido observar, saltan muy rápido de la actitud estética no comprometida —en todas las conferencias y discusiones, en la filosofía y en las artes— a la pregunta: “¿Qué

haremos?" Kierkegaard describió esta actitud como propia de la etapa ética.

En esta etapa resulta imposible la actitud de prescindencia. Kierkegaard formulaba un concepto de lo demoníaco que significa autorreclusión. Ello pertenece a la etapa estética, no salir de sí mismo pero usar a todos y a todo para la propia satisfacción estética. Lo opuesto a esta autorreclusión demoníaca es el amor. El amor lo abre a uno y lo saca de la autorreclusión y al hacerlo, vence a lo demoníaco. Esta característica del amor conduce a las relaciones de amor. Aquí Kierkegaard aceptaba la ética objetiva de Hegel: la ética de la familia, de la vocación, del estado, etc. En la etapa estética, el sexo produce aislamiento; en la Etapa ética el amor supera el aislamiento y genera la responsabilidad. El seductor es el símbolo de la irresponsabilidad con respecto al otro, pues el otro es manipulado con fines meramente estéticos. El estadio ético sólo puede alcanzarse a través de la responsabilidad.

Resulta interesante señalar como dato biográfico que Kierkegaard nunca alcanzó dos de los elementos decisivos que atribuía a esta etapa: la familia y la vocación. Vivía de algunas entradas como escritor pero nunca tuvo una vocación oficial ni dentro de la Iglesia ni fuera de ella. Y tuvo esa experiencia trágica con su novia, Regina Olson, a quien amaba profundamente. Debido a la incapacidad de trascender su autorreclusión, su estado de melancolía, terminó por romper la relación y nunca superó la culpa relacionada con ella.

Luego Kierkegaard se ocupó de la etapa religiosa. Esta etapa está más allá tanto de la estética como de la ética y se expresa en relación con aquello que nos interesa de manera infinita o que produce una pasión infinita. Se recordará que habló de los dos conceptos de Hegel: interés y pasión. Sus críticos tomaron estos dos términos de su obra y luego los emplearon en sus críticas al maestro. Hegel afirmó que nada realmente grande sucedió nunca en la historia sin interés y pasión. Ahora Kierkegaard toma esta idea para aplicarla a la realidad religiosa y Marx la toma también pero para aplicarla al movimiento revolucionario cuasi-religioso del siglo diecinueve.

La religión incluye dos posibilidades: identidad y contraste. El principio de identidad se basa en el misticismo, la identidad de lo infinito y lo finito. Y el principio de distancia se basa en la enajenación, la finitud y la culpa de la situación humana. Hemos visto esto con frecuencia en el curso de esta obra. Lo vimos de manera especial en el contraste

entre Spinoza y Kant: Spinoza como representante del principio de identidad y Kant, representante de la prescindencia crítica. Esta dualidad que está presente en toda la existencia y el pensamiento humanos también está presente en la descripción que hace Kierkegaard de los dos tipos de religión. Llama a estos dos tipos "religiosidad A" y "religiosidad B", pero una forma más fuerte de expresar lo mismo es usando los nombres de "Sócrates" y "Jesús". Ambos tienen algo en común. Ambos son existencialistas en su enfoque de Dios. Ninguno de los dos es un simple maestro que comunica ideas o contenidos de conocimiento. Son los mayores maestros de la historia humana porque fueron existenciales. Esto quiere decir que no comunicaron contenidos sino que hicieron algo a la gente. No escribieron nada, pero produjeron más discípulos que cualquiera que haya escrito alguna obra. Las cuatro escuelas griegas de filosofía fueron discípulos de Sócrates que jamás escribió una palabra, y el cristianismo es el resultado de Jesús que nunca escribió nada.

Eso basta para señalar la situación personal, el compromiso existencial total de estas dos clases de religión. Pero a partir de ahí surge la gran diferencia. La religiosidad A o la religión de Sócrates supone que la verdad está presente en cada ser humano. Las verdades fundamentales están en el hombre mismo. El maestro dialéctico o existencial se limitará a elicitarlas. Sócrates lleva a cabo esta tarea de dos formas. Una de ellas es la ironía. Este concepto está en la mejor tradición del Romanticismo al cual he hecho referencia. Significa que cada contenido especial del cual una persona está segura es sometido a un cuestionamiento radical hasta que se pone de manifiesto su inseguridad. No queda nada que sea autoevidente. En los diálogos de Platón, Sócrates es quien dirige las discusiones y aplica la ironía a los sofistas que saben todo, son los académicos de la época. El cuestionamiento socrático minó su seguridad académica, su creencia en la propia infalibilidad. Sócrates aplicó el mismo método a los artesanos, los negociantes y los aristócratas que lo seguían. La otra forma es la de la mayéutica. Esto significa que el maestro existencial saca a luz algo que ya está adentro de la persona, lo ayuda a encontrar la verdad en sí mismo, y no se limita a decirle cuál es la verdad. Ello presupone la noción platónica de que el alma del hombre mantiene una relación eterna con todas las esencias de las cosas. De manera que el conocimiento es una cuestión de memoria. El famoso ejemplo que aparece en el *Menón* de Platón es el de un esclavo a quien se le pregunta sobre la proposición pitagórica de los tres

ángulos de un triángulo y, a pesar de carecer por completo de educación, es capaz de comprender en razón de las evidencias matemáticas que posee en su interior. Esto no se produce en él mediante enseñanzas provenientes de afuera. Sin duda alguna, esto es cierto con respecto a la geometría y el álgebra. Cualquiera puede experimentar en sí mismo esas cosas, pero no se aplica a otras. De manera que ello produjo la resistencia de la escuela empírica a Sócrates y Platón, por un lado, y, por el otro, conduce al tipo de religión representado por Jesús.

Tanto Sócrates como Jesús comunican de manera indirecta, según la expresión de Kierkegaard, pero no poseen conocimientos librescos de ninguna clase. Mediante la comunicación indirecta Sócrates hace aflorar a la consciencia lo que ya está en el hombre. Por eso se lo llama maestro religioso. Estoy totalmente de acuerdo con eso. Considero que es ridículo decir que Sócrates es un filósofo y que Jesús es religioso, o quizás un religionista, término francamente blasfemo. Ambos se ocupan del hombre en su situación existencial desde el punto de vista del significado de la vida y de la preocupación última. Lo hacen existencialmente. En este sentido podemos llamar a Sócrates el fundador del humanismo liberal, como una de las cuasi religiones. Ahora bien, si la diferencia entre Sócrates y Jesús no es la que se da entre filosofía y religión —que resultaría absurda aquí— ¿cuál es la diferencia? La diferencia estriba en que el maestro irónico indirecto, Sócrates, no transforma la totalidad del ser de la otra persona. Eso sucede únicamente en la religiosidad B, y lo hace el maestro que es, al mismo tiempo, el Salvador y ayuda a la persona a quien enseña en términos de curación y liberación. Aquí adquiere existencia otro tipo de consciencia. Según esta idea, Dios no está en el hombre. El hombre está separado de Dios por la enajenación. Por lo tanto, Dios debe llegar al hombre desde afuera, y dirigirse a él. Dios llega al hombre en el Cristo.

Dios no es la presencia paradójica en el individuo, sino que está presente afuera del hombre en el Cristo. Nadie puede derivar la venida del Cristo de la situación humana. Se trata de otro salto, el salto de Dios al tiempo a través del envío de su Hijo. Esto no puede derivarse del hombre, le es dado. Ello convierte a Jesús el maestro en el Salvador de los hombres. Mientras Sócrates es el gran maestro existencial, Jesús es tanto el maestro como el Salvador que transforma al hombre.

De este modo, la etapa religiosa incluye una tensión. La interpretación que hace Hegel del Cristo está en la línea del platonismo. En Hegel, la unidad esencial de Dios y el hombre está representada de ma-

nera total en el Cristo, pero también está presente en cada individuo. Para Kierkegaard, Dios viene desde afuera o desde arriba. Aquí se percibe de inmediato el punto de partida de Karl Barth. Según este autor, uno no puede comenzar con el hombre, ni siquiera en términos de un cuestionamiento. Hay que comenzar con Dios que llega al hombre. La situación humana no es tal que se pueda hallar en el predicamento del hombre la pregunta que puede conducir a la respuesta religiosa. En función de esta idea, Barth critica mi propia teología sistemática que, en este sentido, no sigue a Kierkegaard. Esta noción de que Dios llega al hombre completamente desde afuera tuvo un gran poder religioso, pero yo diría que su poder religioso es desproporcionado por comparación a su fuerza filosófica, al poder del pensamiento. No se la puede desarrollar de ese modo. Pero aquí no corresponde ocuparse de eso. Lo que importa es ver el puente que va desde Kierkegaard hasta Barth y la neo-ortodoxia en la idea de Dios que llega al hombre desde arriba y desde afuera, sin ningún punto de contacto en el hombre. Cuando Emil Brunner quiso decir que debía haber algún punto de contacto, Barth respondió con su "No" apasionado —el ensayo famoso en el cual defiende su idea de la alteridad de Dios fuera del hombre. Ahora bien, yo no creo que tal idea pueda sostenerse pero, de cualquier modo y hablando en términos negativos, tuvo un gran poder religioso.

Esto se relaciona con un concepto de la verdad que tiene que ver con la metáfora del salto. Es una verdad muy distinta de la verdad objetiva en el sentido científico. Así, Kierkegaard hace la siguiente afirmación, que da la pauta de toda su autoridad filosófica y teológica: "La verdad es la incertidumbre objetiva que se sostiene en la experiencia apasionada más íntima. Esta es la verdad, la verdad más elevada que puede alcanzar el individuo". Aquí define a la fe tanto como a la verdad, pues éste es el salto de la fe. Un elemento muy importante es lo que él llama la incertidumbre objetiva. Esto quiere decir que la teología no se basa en una certeza objetiva. Una certeza meramente objetiva, tal como la que pretendía alcanzar Hegel, no resulta adecuada a la situación entre Dios y el hombre. Ello sólo sería posible si el individuo ya hubiera ingresado en el sistema de las esencias, en la estructura esencial de la realidad. Pero no lo ha hecho, está fuera de ella, tal como Dios está afuera de él. Por lo tanto, la certeza objetiva resulta imposible en la religión; la fe sigue siendo objetivamente incierta. La verdad en el campo del enfoque científico objetivo no es una verdad existencial. Kierkegaard no negaría la posibilidad de la verdad científica, pero esa

verdad corresponde a la separación. No es la verdad propia del compromiso; no es una verdad existencial. La verdad existencial es incertidumbre objetiva y experiencia personal, apasionada o certeza subjetiva, pero una certeza que nunca puede llegar a ser objetiva. Es la certeza propia del salto.

Esta certeza subjetiva del salto de la fe siempre está expuesta a críticas y ataques y por eso Kierkegaard habla de aferrarse a ella de manera apasionada. En la existencia personal hay un movimiento interior apasionado, y en la fuerza de esta pasión encontramos la única verdad existencialmente importante para nosotros. Esto es lo más significativo que existe en el mundo, es la pregunta del "ser o no ser". Es la preocupación última acerca del destino eterno del hombre, la pregunta sobre el sentido de la vida. Por supuesto que se trata de algo diferente de la verdad que encaramos en términos de una objetividad científica aproximativa. Si usamos el término "subjetividad" en relación con la noción de verdad existencial de Kierkegaard, hay que evitar el error de equipararla con el capricho. Tal es la connotación actual de ese término. Es por eso que resulta tan difícil comprender a un hombre como Kierkegaard y prácticamente a todos los filósofos clásicos. Sujeto significa lo que dice la palabra, algo parado sobre sí mismo, *sub-jectum*, aquello que subyace. El hombre es un *sub-jectum*, alguien que se sostiene sobre sí mismo, y no un *ob-jectum*, un objeto que enfrenta a un sujeto que lo mira. Si el hombre es eso, entonces se convierte en una cosa. Esa es la enfermedad de nuestro tiempo. La protesta de la subjetividad no es la protesta del capricho. Es la protesta de la libertad, del individuo creativo, de la persona, del hombre que está en la situación trágica de tener que decidir en un estado de enajenación, en el predicamento humano. En estas ideas encontramos casi toda la síntesis de la teología de Kierkegaard.

Sin embargo, Kierkegaard supera esto para ir a la siguiente pregunta: ¿Qué se puede hacer para dar contenido a esta situación? Con respecto al contenido, debemos decir que no es mucho lo que se puede encontrar en Kierkegaard. No fue un teólogo constructivo, y no podía serlo pues solamente puede serlo quien esté existencialmente interesado y sea apasionado, pero también alguien que, además, tenga una visión existencial de la estructura de la realidad. Sin ello, resulta imposible la teología sistemática. De manera que encontramos muy poco contenido en los escritos teológicos o religiosos de Kierkegaard. Sólo hallamos una repetición continua del término "paradoja"; salto no es más que

otra palabra para expresar lo mismo, aquello que no puede derivarse, aquello que es irracional y sorprendente.

No obstante, hay un contenido al cual se refiere constantemente: la aparición del Cristo. De manera que el salto que resulta necesario para superar la situación de duda y desesperación es el salto a la realidad del Cristo. Afirma esto de una manera muy poco común, paradójica y teológicamente cuestionable. Dice que hay una sola cosa que importa: En el año 30 d. de C. Dios envió el Cristo para mi salvación. No necesito más teología; no necesito conocer los resultados de la crítica histórica. Basta con saber ese hecho. A él debo saltar. Entonces debemos preguntar: ¿Podemos resolver el problema que la crítica histórica ha planteado mediante una teología del salto? Yo no creo que sea posible. En términos filosóficos, la pregunta es la siguiente: ¿En qué dirección debo saltar? Se puede saltar en todas las direcciones, pero si se piensa en una dirección en particular, ya se tiene cierto conocimiento, de manera que ya no es un salto puro. Si uno está en una ignorancia total y salta sin saber en qué dirección lo hace, puede aterrizar en cualquier lado, inclusive en el lugar desde donde saltó. El peligro de este concepto es pedir a alguien que salte sin mostrarle la dirección. Entonces tenemos más que subjetividad y paradoja; tenemos capricho y arbitrariedad; tenemos una contingencia absoluta. Pero si ya se sabe en qué dirección se debe saltar, en la dirección de Cristo, por ejemplo, entonces es necesario tener una razón para ello. Esa razón puede ser alguna experiencia de él, cierto conocimiento histórico, alguna imagen de El procedente de la tradición eclesiástica, etc., pero, sea como fuere, hay un determinado contenido. El nombre solo no dice nada. Y si uno tiene todo ese caudal, ya está dentro de la tradición de la teología y la Iglesia, y ya no es un mero salto. Debemos señalar que se trata de un problema que Kierkegaard dejó sin resolver. Su afirmación de que hay que saltar por encima de dos mil años hasta el año 30 d.C. no es realista, porque nadie puede hacer semejante cosa. El salto intelectual, o el salto emocional-intelectual, que se supone que uno debe dar con todo su ser, está condicionado por dos mil años de historia eclesiástica y cultural. No se lo puede dar sin usar el lenguaje contemporáneo, y usamos el lenguaje inclusive cuando guardamos silencio pues siempre que uno piensa está usando un lenguaje interior. Cuando se da ese salto, se usa el lenguaje de la década en la cual se vive, y de ese modo se depende de los dos milenios anteriores. Es ilusorio pensar que podemos convertirnos en contemporáneos de Cristo, en la medida en que el Jesús

histórico es el Cristo. Sólo podemos ser contemporáneos del Cristo en la forma que lo describió el apóstol Pablo, es decir, en la medida en que el Cristo es el Espíritu, pues el espíritu está presente dentro y más allá de los siglos intermedios. Pero eso es otra cosa. Kierkegaard quiso resolver el problema de la crítica histórica mediante este concepto de contemporaneidad. Se lo puede hacer si se toma la contemporaneidad en el sentido paulino del Espíritu divino que está presente para nosotros, y que nos muestra el rostro de Jesús como el Cristo. Pero no se puede eludir la crítica histórica convirtiéndose en contemporáneo de Jesús. Esta es la crítica más importante que debemos hacer desde un punto de vista teológico.

4. *Crítica a la teología y la Iglesia*

Aún debemos analizar las actitudes críticas de Kierkegaard con respecto a la teología y la Iglesia.⁶ Casi podríamos decir que cuando Kierkegaard se ocupa de la Iglesia o de la teología, la imagen que ofrece se parece más a una caricatura que a una descripción justa. El trabajo eclesiástico en particular fue blanco de sus críticas. Atacaba el hecho de que el ministro se convierte en un empleado como cualquier otro, con deberes especiales y seguridad económica. Esta posición del ministro, especialmente sus elementos burgueses de contar con una carrera, casarse, criar hijos, mientras proclama la posibilidad imposible del Cristo está envuelta en una autocontradicción, en opinión de Kierkegaard. Sin embargo, no dice cómo se podría solucionar este conflicto. Sin duda alguna, es real, y para Kierkegaard se trata de una realidad que contradice el carácter absoluto de la esencia del cristianismo. No se puede tomar esto como una crítica objetivamente válida, pues si se lo hiciera habría que abolir todos los cargos dentro de la Iglesia. Si no se los anula, las leyes sociológicas se harán sentir de manera inevitable e influirán sobre la forma de los cargos y aquéllos que los ocupan.

Sucede lo mismo con sus ataques a la teología. La ataca porque es un intento de construir un sistema bien formulado a partir de la paradoja existencial. Aquí vuelve a expresar de manera magistral el carácter inadecuado de la situación del teólogo, pero en términos de una caricatura. Por otra parte, la cuestión es saber si la teología es un servicio

⁶ Véase Søren Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, traducido al inglés. Princeton: Princeton University Press, 1944.

necesario de la Iglesia. Si lo es —y siempre lo ha sido desde que existe el cristianismo: hay teología en Pablo y Juan— surge la pregunta: ¿Puede la tarea teológica unirse a la paradoja del mensaje cristiano de una manera diferente? Cuando Kierkegaard habla sobre el teólogo en su ataque a la teología, sugiere con sarcasmo: Puesto que Cristo nació, establezcamos una cátedra de teología que trate sobre el nacimiento de Cristo; Cristo fue crucificado, organicemos todo un profesorado para la crucifixión de Cristo; Cristo ha resucitado, nombremos un profesor asociado, etc. Esta clase de ataque cómico a la teología produce un fuerte impacto sobre cualquiera que lo lee, sea teólogo o no. Pero si se lo toma como algo más que un recordatorio, si se lo toma como una prescripción, significa la abolición de la teología.

La verdad que podemos obtener de esta clase de crítica a la teología es la verdad del carácter inadecuado de la actitud objetificadora en asuntos existenciales. Esto se refiere tanto al ministerio como a la teología. En el ministerio está el factor objetificador, el factor de la estructura sociológica en analogía con todas las estructuras sociológicas. En la teología hay una estructura de pensamiento en analogía con todas las estructuras de pensamiento. El recordatorio tiene gran importancia, sin duda alguna. Es necesario recordar constantemente al ministro y al teólogo sobre el carácter inadecuado, y no sólo eso sino también sobre la necesidad de lo que hacen. La posibilidad imposible, como la llamó Reinhold Niebuhr siguiendo a Kierkegaard, según creo, está encarnada en la posición del ministro y el teólogo. Pues algo que es un tema de paradoja, contrario a toda expectativa, alcanza una forma de existencia comparable a cualquier otro objeto en el tiempo y el espacio. Pero tal es la situación paradójica de la Iglesia en el mundo. Se puede expresar lo mismo diciendo que la religión cristiana es una de las muchas divisiones de la cultura humana, pero al mismo tiempo está situada verticalmente en relación con todo lo que es cultura. A partir de esto se puede llegar a la conclusión de que hay que eliminar el cristianismo de toda relación cultural, pero cualquiera que intente hacerlo se enfrentará con una tarea imposible. Las mismas palabras que se emplearían para hacerlo dependen de la cultura de la cual se intentaría separar el cristianismo. Por otra parte, si no se percibe el aspecto vertical, si el cristianismo es solamente para una clase de seres humanos que reciben el nombre blasfemo de religionistas y se convierte en una parte más de la totalidad de la cultura, puede resultar muy útil como sustento del patriotismo, pero se pierde el elemento paradójico.

Aquí nos enfrentamos con un conflicto que resulta tan real, permanente e insoluble para nosotros como lo fue para Kierkegaard. Como en la época de Kierkegaard había en Dinamarca una teología sofisticada de la mediación, apenas se podía escuchar ya la voz profética. Kierkegaard se convirtió en la voz profética. El profeta siempre habla a partir de la dimensión vertical y no se preocupa por lo que sucede en la dimensión horizontal. Pero luego Kierkegaard se integró en el plano horizontal: se convirtió en el padre de la filosofía existencialista, de la teología neo-ortodoxa y de gran parte de la psicología profunda. Así se lo incorporó a la cultura tal como los profetas de Israel que, después de pronunciar su palabra paradójica, profética a partir del plano vertical, se convirtieron en reformadores religiosos y fueron responsables, por ejemplo, por la concentración del culto en Jerusalén en razón de los abusos del culto que se daban en otros sitios. De manera que a partir de la línea vertical sale una línea horizontal nueva, es decir, una nueva actualización cultural de la palabra profética. Ello resulta inevitable. Por lo tanto, la palabra profética se necesita constantemente lo cual nos hace conscientes del hecho de que la situación de todo siervo de Dios es paradójica y, en cierto sentido, imposible. La palabra de Kierkegaard no fue ampliamente aceptada en su época, pero cuando a comienzos del siglo veinte la gente empezó a percibir el terremoto que significa este siglo, se volvió a escuchar su voz.

DISCUSION

Pregunta: Usted resumió la interpretación que hace Kierkegaard de Sócrates. ¿Considera que se trata de una interpretación correcta de Sócrates o contiene características propias de Kierkegaard?

Respuesta: En primer lugar, diría que contiene características propias de Platón. No sabemos cuánta relación tiene con el Sócrates histórico. Es paralela a la relación entre los Evangelios Sinópticos y el Cuarto Evangelio. El Cuarto Evangelio tiene su analogía en Platón, y los evangelios sinópticos en Jenofonte. Quizá ninguno de ellos sea correcto desde un punto de vista estrictamente histórico. Pero esa es la forma en la cual se nos presenta una gran figura histórica. Lo que resulta históricamente decisivo es el impacto que produce una figura sobre quienes están con ella. De manera que aquí tenemos una analogía estricta entre Sócrates y Jesús, ninguno de los cuales escribió nada.

Los conocemos únicamente a través del impacto que ejercieron sobre sus discípulos y dicho impacto no los convierte sólo en históricamente significativos sino en personas simbólicas, personas que encarnan un símbolo o un arquetipo. Mediante esta elevación al nivel de un símbolo, la persona sigue ejerciendo una influencia sobre la historia.

Ahora bien, el Sócrates de Platón practica, sin duda, lo que dice Kierkegaard con respecto a la ironía y la mayéutica socráticas. La ironía destruye lo que uno cree que sabe y el método mayéutico es una forma de extraer del interlocutor las ideas que están implícitas en su espíritu. No hay duda de que estas dos partes están presentes en el Sócrates que presenta Platón. El grado de probabilidad de la precisión histórica de la imagen de Sócrates que presenta Platón ha sido tema de discusión durante dos mil años. No se puede afirmar con seguridad qué medida de la imagen platónica de Sócrates se basa sobre el Sócrates histórico. Los eruditos intentan establecerlo y con los métodos de investigación histórica con los cuales contamos en la actualidad, podemos acercarnos bastante a la verdad histórica. Descubrimos que lo más probable es que el Sócrates histórico no haya sido tan banal como lo presenta Jenofonte, pero tampoco fue un discípulo de Platón; antes, sucedió lo contrario.

Pero Kierkegaard también acierta al establecer otra diferencia fundamental. Nos hemos referido a la religiosidad A y la religiosidad B. La religiosidad A es una religión en la cual lo divino está presente en todo ser humano de manera inmediata y se lo puede hallar en las profundidades de su ser. En esencia, se trata de una forma mística de experiencia religiosa, con Dios en nosotros, lo infinito dentro de lo finito. Mostramos de qué manera todo el desarrollo moderno se basa sobre este principio que expresara de la manera más aguda Nicolás de Cusa: el principio de la coincidencia de lo infinito y lo finito en toda cosa finita. Por otra parte, en la religiosidad B el elemento central es la separación, la alienación. Esto quiere decir que hay un espacio entre lo divino y lo humano, de manera que el hombre necesita algo más que una partera como Sócrates que saca de nosotros lo que ya tenemos en nuestro interior; debe venir algo nuevo desde afuera. Debe venir el Salvador o el Cristo. Tal es la diferencia entre Jesús y Sócrates. Jesús no es sólo el maestro existencial como Sócrates; también es el Salvador que cubre el espacio que separa a Dios del hombre. Creo que se ha podido percibir que la dialéctica entre estos dos principios tiene importancia en mi propia obra teológica: la dialéctica entre el principio de

identidad o la coincidencia entre lo infinito y lo finito en cada persona y el principio de una comunicación revelatoria que viene desde afuera, y que es a la vez reveladora y salvífica o transformadora. La revelación, en el sentido en que usa la palabra Kierkegaard, no es la comunicación de doctrinas o conocimientos *sobre* Dios. Ese es un concepto seriamente distorsionado de la revelación. Esta última es la automanifestación de lo divino a un ser humano que tiene poder transformador. Tanto las afirmaciones simbólicas como las doctrinales que surgen de la experiencia revelatoria son secundarias.

D. *EXTREMISMO POLITICO Y SU SIGNIFICADO TEOLOGICO*

Quizá lo que haré a continuación resultará sorprendente. Quiero escribir ahora sobre la teología del teólogo que ha tenido más éxito que cualquier otro desde la Reforma: me refiero a Karl Marx. Me ocuparé de él en tanto teólogo, y demostraré que si no se hace este trabajo resulta imposible comprender la historia del siglo veinte y una buena parte de la del siglo diecinueve. Si se lo estudia únicamente como líder político, o como un gran economista, lo cual también fue, o como un gran sociólogo, cosa que fue aún en mayor medida, no se puede entender de qué fuentes surgió el poder que transformó todo el mundo y capturó prácticamente a la mitad de él en el siglo veinte. ¿Cómo puede Marx haber sido un teólogo si se tiene en cuenta que cada palabra que dijo se relaciona con la división de la humanidad de cuya aparición él mismo es uno de los principales responsables? No obstante, hay un abismo profundo entre el Karl Marx original y lo que sucede en la actualidad en Rusia o China, a pesar de que los efectos históricos de su obra se manifiestan en esos países.

1. *Los extremistas burgueses*

En la época cuando Marx comenzó su obra había un grupo de gente a quienes hoy llamamos los extremistas liberales. En la sociedad burguesa se desarrolló un extremismo liberal sobre la base del principio de autonomía. Hay un hombre a quien se debería conocer al menos por su nombre: Max Stirner (1806-1856) que escribió un libro titulado *Der Einzige und sein Eigentum* (*El individuo y su derecho*).⁷ En esta obra

⁷ Max Stirner es el seudónimo de Johann Kasper Schmidt, autor de *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: O. Wigand, 1901.

muy radical intentó quitar todas las normas rígidas que la sociedad tradicional, con inclusión de la Ilustración, había impuesto sobre las personas. De manera muy semejante a Kierkegaard ubicó al individuo en el centro, pero a diferencia de Kierkegaard se trataba del individuo sin ninguna relación con Dios sino únicamente consigo mismo y, por ende, sin ninguna norma. Ese fue uno de los puntos que provocó la resistencia de Marx. Es por eso que debo mencionar a Max Stirner aquí. Era una personalidad neurótica y extremista. Por supuesto que en tanto simple individuo no podía sobrevivir un solo día sin depender de otros que satisficieran sus necesidades. Pero para él eso carece de importancia; lo olvida. Describe la autonomía absoluta del individuo con palabras que casi corresponden al éxtasis.

Como se podrá imaginar, Marx, con su conocimiento analítico de la sociedad manifestaría una ironía agresiva ante semejante idea. Conocía la sociedad de la economía de producción, el campesino y el almacén, etc., y no podía hacer abstracción de ellos con la misma facilidad que el bohemio neurótico. Y cuando los *beatniks* de nuestra época atacan a la sociedad olvidan que es la base de toda su existencia durante cada minuto de sus vidas. Sucede lo mismo con Kierkegaard. La iglesia a la cual atacó de manera tan virulenta, con su tradición dentro de la cultura, era la base de su afirmación de que entre los años 1-30 d.C. Dios llegó al hombre. Sin la tradición de la Iglesia que produjo tanto la Biblia como la Iglesia misma nada hubiera llegado a Kierkegaard, y toda su relación con Dios hubiera sido imposible. Esta es una noción que es necesario tener presente cuando alguien ataca "la religión organizada", término incorrecto, y dice: Yo soy muy religioso, pero me opongo a la religión organizada. Eso es un sinsentido. Y es un sinsentido porque en su religiosidad personal, (pido perdón por esta palabra terrible), depende de la tradición de la Iglesia para cada palabra, para cada símbolo que use en la oración, la contemplación o la experiencia mística. Sin la comunidad del lenguaje, no hay ningún lenguaje, y sin un diálogo interior, no hay ninguna clase de vida espiritual. De este modo, resulta fácil refutar estos ataques a la religión organizada. Se puede y se deben atacar las formas y las maneras en las cuales puede estar organizada pero usar el término "religión organizada" como un insulto carece por completo de sentido. Sólo muestra que no se piensa y por lo general brota de malas experiencias infantiles o, más probablemente, en la Escuela Dominical, que es uno de los grandes laboratorios donde se expulsa la fe cristiana de los niños.

2. *Relación de Marx con Hegel y Feuerbach*

Ahora debemos ocuparnos de la relación de Marx con Hegel y Feuerbach. Fue discípulo de Hegel. Según la frase de Marx, Feuerbach, otro discípulo de Hegel, había puesto al maestro sobre sus pies después de que éste hubiera estado apoyado sobre su cabeza. Hegel creía que la realidad es idéntica a la mente del filósofo. Feuerbach mostró que el filósofo, como todos los demás, depende de las condiciones materiales de la vida. De manera que desarrolló una doctrina materialista o naturalista del hombre: la dependencia por parte del hombre de sus sentidos, etc. Según Marx, Feuerbach había hecho algo esencial: había criticado la explicación que hacía Hegel de la religión. Marx consideraba que él ya no necesitaba hacerlo. Pero debía criticar la ontología materialista de Feuerbach y su idea de que el ser es el ser individual, que el individuo como tal es el que resulta decisivo para la situación total. La crítica de Marx a Feuerbach sostiene que el materialismo no es mucho mejor que el idealismo. Es un poco mejor porque el idealismo es una simple ideología sin ninguna sustentación en la realidad. El materialismo está más cerca de la realidad. Sin embargo, si la filosofía materialista se limita a considerar al individuo, es tan mala como el idealismo. Pues su concepto universal del hombre se abstrae del individuo y pasa por alto las condiciones sociales en las cuales se halla el hombre.

De manera que Marx atacó tanto a los materialistas como a los idealistas. Con respecto al término "materialismo marxista" sería mucho mejor dejarlo a los propagandistas que emplean y confunden tres significados distintos del materialismo a fin de hacer su propaganda. Sin embargo, eso no tiene nada que ver con la verdad histórica y con una educación académica. De manera que conviene comprender que la palabra materialismo tiene tres sentidos.

a. El primero es el materialismo ontológico o metafísico. Llamamos este sentido en Feuerbach quien deriva todo lo que está en la naturaleza de los movimientos de los átomos en términos de una causalidad mecánica calculable. Se trata de una teoría que no ha sido representada con frecuencia en la historia. El naturalismo actual de los Estados Unidos no es, por cierto, materialismo. El materialismo metafísico también recibe el nombre de naturalismo reduccionista, donde reduccionismo significa reducir todo al movimiento mecánico de átomos y moléculas. Se trata de una filosofía obsoleta. Existió en Europa a fines del siglo diecinueve; también existió en Francia a fines del siglo die-

ciocho en los enciclopedistas franceses del período prerrevolucionario. En Estados Unidos sólo hizo apariciones efímeras. En términos generales es una filosofía superada y muy alejada del marxismo.

b. Luego está el materialismo ético que significa interesarse únicamente en los bienes materiales, el dinero, etc. Cuando la propaganda tilda a alguien de materialista, no se establece una distinción clara entre el materialismo ético y el metafísico. Si se llama materialista al marxismo, la trampa de la propaganda consiste en dejar la impresión de que se trata de un materialismo ético. La realidad, sin embargo, es que el movimiento socialista original, así como la clase de comunismo que se encuentra en el Marx original, atacaba al materialismo de la sociedad burguesa en la cual todo dependía de la compra y venta, el interés, etc. De manera que el marxismo era exactamente lo contrario. Ahora se suele llamar materialistas a los críticos del materialismo de la sociedad burguesa con la connotación de que el suyo es un materialismo ético y sólo se interesa por los bienes materiales.

c. El tercer tipo es el materialismo histórico. Significa que todo el proceso histórico depende, en última instancia, de los modos de producción económica. Ese es el materialismo marxista. Debería llamárselo materialismo histórico o económico. Es muy distinto de los otros dos sentidos.

| Marx se ocupa de la cuestión del individuo y la sociedad. Esto no era algo demasiado nuevo en Francia, Inglaterra y Holanda pero sí lo era en Alemania. En ese país siempre se dio por supuesto que la estructura social era algo ordenado por Dios. Ello estaba de acuerdo con la doctrina luterana. Se evitaba el análisis sociológico. La sociología había alcanzado un desarrollo pleno en Francia durante el siglo diecinueve antes de que los académicos alemanes hubieran empezado siquiera a pensar en términos sociológicos. Marx recibió su visión sociológica en parte de Francia y en parte de su percepción de las condiciones sociales miserables en las cuales vivían grandes sectores de Europa. El hombre no es hombre en cuanto individuo. La idea de que el individuo existe por sí mismo es una ilusión. Esto es bastante distinto de Kierkegaard y Stirner. Marx vio que, en realidad, somos miembros de un grupo social. Resulta imposible abstraernos de la realidad sociológica. De manera que criticó a Hegel y Feuerbach porque no vieron a los hombres individuales como miembros de una estructura social. Lo que se necesita es un análisis de la estructura social y del lugar que ocupa el individuo en ella.

3. Visión marxista de la situación humana (alienación)

Igual que Kierkegaard, Marx habla de la situación alienada del hombre en la estructura social de la sociedad burguesa. Emplea la palabra "alienación" (*Entfremdung*) no desde el punto de vista del individuo sino de la sociedad. En Hegel, alienación significa que el Espíritu absoluto pasa a la naturaleza, alienándose de sí mismo. En Kierkegaard significa la caída del hombre, la transición, mediante un salto, de la inocencia al conocimiento y la tragedia. En Marx, significa la estructura de la sociedad capitalista.

La descripción que hace Marx de la sociedad moderna tiene enorme importancia. Si, desde nuestra posición de teólogos, hablamos del pecado original, por ejemplo, y no somos conscientes de los problemas de la alienación en la situación social, no podemos dirigirnos a la gente en su situación real y cotidiana. Para Marx, la alienación significa que la situación social produce una deshumanización. Contempla una situación futura en la cual el humanismo auténtico no es un placer para una minoría culta; tampoco es la posesión de bienes culturales. Busca el restablecimiento de un humanismo auténtico para reemplazar la deshumanización de una sociedad alienada. Lo principal dentro de la idea de la deshumanización es que el hombre se ha convertido en un engranaje dentro del gran proceso de producción y consumo. En el proceso de producción, el trabajador individual se ha convertido en una cosa, una herramienta o una mercancía que se compra y vende en el mercado. El individuo debe venderse para poder vivir.

Estas descripciones implican que el hombre no es esencialmente un objeto, una cosa, sino una persona. No es un instrumento sino el fin o meta supremo. No es una mercancía sino el *telos* interior de todo lo que se hace. El hombre es el significado y el objetivo interior. La descripción que hace Marx de la deshumanización o de la forma peculiar de alienación que existía en la sociedad capitalista contradice por completo lo que había heredado del humanismo clásico. No veía reconciliación posible. En la realidad histórica sólo hay deshumanización y alienación. A partir de allí surge la fuerza para cambiar la situación. Cuando en el *Manifiesto Comunista* Marx se refiere a la liberación de las masas de sus cadenas, estas cadenas eran las fuerzas de deshumanización producidas por las condiciones de trabajo de la sociedad capitalista. En consecuencia, se pierde el carácter esencial del hombre. En los dos extremos de la lucha de clases, el hombre está distorsionado por las condicio-

nes de existencia. Sólo podremos conocer su verdadero ser si desaparecen estas condiciones. La teología cristiana afirma que podemos conocer al ser esencial del hombre pues éste ha aparecido en las condiciones de la existencia en el Cristo.

La alienación no se limita a las relaciones humanas, caracterizadas por el abismo entre las clases, sino que también se refiere a la relación del hombre con la naturaleza. Ha desaparecido el elemento del *eros*. La naturaleza no es más que el material con el cual se fabrican las herramientas, y mediante las herramientas se fabrican los bienes de consumo. La naturaleza misma ha dejado de ser un sujeto con el cual nosotros como sujetos podemos unirnos en términos de *eros*; el amor que ve en la naturaleza el poder interior del ser, el fundamento del ser que es creativamente activo a través de ella. En la sociedad industrial convertimos a la naturaleza en el material con el cual se pueden hacer cosas para comprar y vender.

4. *Doctrina marxista de la ideología y su ataque a la religión*

La ideología es otro concepto de suma importancia para la teología. ¿Qué es ideología? La palabra misma es anterior a Marx. La empleaba Napoleón, por ejemplo, cuando criticaba a los profesores por ser ideólogos en lugar de estadistas y generales prácticos. El término tiene una historia que aún hoy sigue siendo ambigua. Ideología puede ser una palabra neutra que significa el sistema de ideas que uno puede desarrollar. Todo grupo o clase tiene tal sistema de ideas. Pero ideología también puede significar, y en ese caso se convierte en el arma más peligrosa de la lucha de clases, la producción inconsciente de ideas que justifican la voluntad de poder de un grupo dominante. Es una producción en su mayor parte inconsciente, pero se la puede usar de manera consciente.

Marx empleó este término "ideología" como un arma. Fue quizá su arma más aguda contra las ideas de las clases dominantes a las cuales estaban aliadas las iglesias. Todas las grandes iglesias europeas: la ortodoxa, la luterana y la episcopal se encontraban del lado de las clases dominantes. La Iglesia Católica Romana estaba en una posición algo mejor en este aspecto pues había conservado una tradición de sensibilidad y análisis social proveniente de su periodo clásico medieval.

En nuestro lenguaje cotidiano empleamos un término que está muy cerca del significado de ideología: racionalización. Nos referimos a la racionalización de individuos que usan ideas para justificar el poder que ejercen sobre otras personas o para justificar su dedicación a ciertas clase de placeres. Cuando se aplica a grupos sociales, la racionalización se convierte en ideología. Este es un concepto teológico muy importante. Todo cristiano y toda iglesia debería mantener siempre una actitud crítica frente a su ideología propia, que emplea para justificar sus propias satisfacciones personales. Toda iglesia debería tener mucho cuidado de no formular verdades únicamente como expresión de su voluntad de poder.

Marx usa esta noción de ideología para completar la crítica de la religión hecha por Feuerbach. Afirma que, en principio, Feuerbach logró eliminar la religión, pero su crítica no se fundamentaba sobre un análisis sociológico. En opinión de Marx, el simbolismo religioso de una realización trascendente (el cielo o la inmortalidad) no es meramente la esperanza de todo ser humano sino que es un invento de las clases dominantes para evitar que las masas busquen realizarse en esta vida. Se distrae su atención hacia una vida llamada eterna. Esto está formulado en la famosa frase de que la religión es el opio del pueblo. Lo que quiere decir es que si uno se siente seguro de una realización eterna no luchará de manera revolucionaria por la realización temporal del hombre sobre la tierra.

Ahora bien. Yo no creo que esto sea cierto. Se asemeja mucho a la crítica que hizo Kierkegaard a la Iglesia de su tiempo. Es el extremismo de la palabra profética. Claro que, como próximo paso, hay que aplicar esta misma idea a Marx y todo el movimiento que lo siguió. Entonces debemos preguntarnos: ¿Qué pasa con el carácter ideológico de las ideologías de los movimientos revolucionarios triunfantes? ¿Acaso no son ellos también expresiones de una nueva voluntad de poder? Cuando vemos lo que ha sucedido con las ideas marxistas en la Rusia soviética debemos responder afirmativamente. Las clases dominantes de Rusia apoyan ideologías derivadas de Marx con el fin de conservar el poder a pesar de que sus ideas sólo mantienen una relación indirecta con Marx. Existe un elemento ideológico en su voluntad de mantenerse en el poder. Ello se debe a que Marx carece de una crítica vertical de sí mismo. Encontramos esa misma situación en todos los países comunistas: la falta de una crítica vertical. Tienen un gran caudal de verdad en el plano horizontal, pero no pueden so-

meterla a la crítica del plano vertical porque la han anulado. Nadie puede hacer algo semejante de manera total, pero ellos lo han hecho en una gran medida. El peligro de nuestra cultura es que hacemos lo mismo con métodos menos extremos y revolucionarios, pero con los medios más refinados y sofisticados de la cultura de masas.

Se desarrolló un gran abismo entre las iglesias y los movimientos obreros de Europa. Las iglesias representaban las ideologías que mantenían a las clases dominantes en el poder contra la voluntad de las clases trabajadoras. Era una situación trágica. Es una suerte que en los Estados Unidos haya sucedido en una escala mucho menor. En Europa, en cambio, produjo actitudes antirreligiosas y anticristianas en todos los movimientos obreros, no sólo los comunistas sino también los socialdemócratas. Los responsables de ello no fueron los "ateos malvados", como los llama la propaganda, sino el hecho de que las iglesias europeas, ortodoxas, luteranas y episcopales, carecían de sensibilidad social. Se orientaban hacia su propia realización; hacían esfuerzos y refinamientos litúrgicos o dogmáticos, pero el problema social se dejaba en manos de la Divina Providencia. Las clases dominantes zaristas, las clases dominantes de la Alemania imperial, las clases dominantes británicas tampoco tenían noción de lo que sucedía entre las clases trabajadoras. En Gran Bretaña la situación era mucho más moderada y por eso nunca hubo una revolución marxista allí. De todos modos, la realidad era bastante semejante.

Lo mismo sucede en el mundo entero. Por un lado está la teología de una realización meramente horizontal, en la cual se identifica al reino de Dios con una sociedad sin clases o con una transformación continua de la sociedad como sucede en el movimiento laborista británico o la socialdemocracia alemana. Por otro lado están las iglesias que mantienen una teología con dimensión vertical. No obstante, han sucedido ciertas cosas que intentan salvar ese abismo. En Inglaterra hubo, en época muy temprana, un movimiento socialista religioso; si llevaba ese nombre o no no interesa, sus ideas eran las mismas. Luego hubo en Alemania un movimiento socialista religioso que provino de algunas personalidades proféticas surgidas en Suiza. Sin embargo, no hubo nada semejante en Alemania antes de la Primera Guerra.

Recuerdo las grandes iglesias en los barrios obreros de Berlín. Los obreros no entraban a la iglesia sino para el bautismo, el casamiento y el funeral. Las iglesias proporcionaban cierta glorificación a estos acontecimientos, pero no existía ninguna relación interior con ellas.

En una ocasión dije a un típico ministro luterano de aquella época: Los obreros no pueden escuchar el mensaje cristiano; ustedes deberían trabajar de otro modo. No pueden pretender que vengan a las iglesias. Su respuesta fue: Escuchan las campanas de las iglesias todos los domingos por la mañana, y si no vienen a los cultos se sentirán culpables. Pero no escuchaban nada y no sabían nada. No tenían ninguna relación con los símbolos de la tradición. La actitud de los luteranos era que la gente podía ir a escuchar el mensaje cristiano en la iglesia. Al menos escuchan repicar las campanas, y eso basta. Si no van, Dios los rechazará. Afortunadamente, ya no se da esa actitud. No obstante eso fue lo que produjo el abismo tremendo entre la Iglesia y las clases trabajadoras. El socialismo religioso intentó cubrir ese abismo.

5. *Existencialismo político de Marx*

El elemento existencialista es muy grande en Marx. Su concepto de verdad guarda cierta similitud con el de Kierkegaard. La verdad es verdad para la existencia humana, es una verdad que afecta nuestra situación vital. Dijimos que Kierkegaard definía la verdad como una incertidumbre objetiva mantenida de manera apasionada. Marx define la verdad en términos de la separación entre la teoría y la práctica. Es decir que la verdad debe relacionarse con la situación social. Una teoría filosófica que no está comprometida con la situación social no es verdadera. Encontramos algo de esto en el pragmatismo y en John Dewey. De hecho, son muchas las similitudes entre el existencialismo y el pragmatismo. Una de las cosas que ha convertido a John Dewey en una gran educador en los Estados Unidos es su insistencia en que todo conocimiento debe ir unido a actividades prácticas durante el proceso educativo. Esto era aún más fundamental para Marx. No podemos conocer la verdad sobre la situación humana sin una participación existencial en la estructura social dentro de la cual vivimos. No podemos hallar la verdad fuera de la realidad de la situación humana. Por lo tanto, en nuestro período de la historia debemos participar en la situación proletaria a fin de comprender la profundidad de la alienación. Aquí debemos cuidarnos mucho para evitar una idea equivocada. No hay en Marx ninguna glorificación del proletariado. Los movimientos revolucionarios convirtieron al proletario en el mesías, el salvador, no porque los proletarios como tales sean personas tan maravillosas —Marx jamás creyó eso; los conocía— sino porque se en-

contraban en un momento particular de la historia que los comprometía en una lucha de clases, y a través de esta lucha podía surgir una realidad nueva. Marx sabía que la división de clases distorsiona a ambos bandos. Los hombres se convierten en objetos. Los dirigentes burgueses y las masas trabajadoras están en la misma situación con respecto a la deshumanización. Pero el proletariado contaba con una ventaja. Experimentaban la alienación de una manera tal que se verían obligados a rebelarse. El proletariado es el bendito, en el sentido de las Bienaventuranzas, pues existe en el extremo más negativo de la situación de clases. De manera que en la crítica marxista de la sociedad se ha aplicado una verdad bíblica para analizar la situación social. Cuando se habla del poder salvífico del proletariado no significa que éste es bueno y los demás son malos. Engels, el amigo de Marx, era un comerciante rico, un capitalista. Sin embargo, la estructura de la situación ubica al proletario en el nivel más bajo, donde se siente la necesidad de la revolución. Se lo considera como poder salvador en razón de su rol revolucionario.

6. *El elemento profético en Marx*

No podemos pasar por alto la nota mesiánica en los escritos de Marx. En sus primeros trabajos escuchamos de manera especial la voz de un profeta secular moderno. Habla como los viejos profetas de Israel. En tanto judío, Marx estaba dentro de la tradición de la crítica judía que había perdurado a través de los siglos. Su ira contra la realidad tal como él la veía tiene alguna similitud con la antigua ira profética, si bien se vio distorsionada por los elementos de la propaganda como sucede con todos los líderes políticos. No obstante, no podemos dejar de ver el elemento profético en toda su obra. Cuando los profetas hablaban a Israel, inclusive cuando se referían a otras naciones, el mayor peso de la crítica también se dirigía a su propio país. Veían que su palabra no transformaba a su propia nación. Por lo tanto, aseveraban, la ira de Dios castigaría a Israel. Jeremías era particularmente consciente de ello. Pero también está la promesa de Dios. No podía caer en el vacío; se realizaría. De manera que los profetas sostenían la idea del resto, el pequeño grupo que sería portador de la promesa divina.

La noción del resto no es exclusiva de los profetas. Cualquiera que habla de manera profética a un grupo o a un país tiene tal idea.

Sin ella, uno caería en la desesperación y se vería forzado a entregarse. Pero no es necesario rendirse porque existe el resto. La palabra "resto" significa aquéllos que sobran, los que no adoran ídolos, los que no cometen injusticias, etc. En su acepción más amplia significa aquel puñado dentro del grupo que es consciente de la situación y que por ello se convierte en el portador del desarrollo futuro. La idea del resto restringe, hasta cierto punto, el mesianismo del proletariado. En última instancia, no es todo el proletariado sino los grupos líderes, la vanguardia, los que resultan decisivos. De manera que una simple identificación del proletariado con el mesianismo se ve limitada por el hecho de que los vanguardistas son los portadores de la función mesiánica. No siempre estas vanguardias son siquiera integrantes del proletariado. Son gente como Marx y Engels que provienen de la intelectualidad o de las clases altas y han superado su propia autorreclusión ideológica. Han aprendido lo que sucede en la historia y pueden unirse a las vanguardias.

La diferencia entre el profetismo secularizado de Marx y el de los profetas judíos radica en que estos últimos siempre tenían presente la línea vertical y no confiaban en grupos humanos ni en las necesidades lógicas o económicas del desarrollo, como hacía Marx. En última instancia confiaban en Dios, y esto no aparece en el movimiento secularizado moderno. Sin la menor duda, este movimiento es cuasi-religioso. No es pseudo religioso, pues pseudo religioso significa "engañoso" o "falso". Es cuasi-religioso porque incluye la estructura del profetismo, pero con una diferencia: se ha perdido la línea trascendente, vertical.

Lo trágico es que los movimientos revolucionarios de Europa, Asia y África surgieron originalmente de un mensaje profético, pero cuando alcanzaron el triunfo no aplicaron su propia crítica a sí mismos. No podían hacerlo pues no había nada por encima de ellos. Los comunistas de Rusia responden a todos los problemas en las discusiones entre Oriente y Occidente sin mostrar el elemento de autocrítica ulterior. Es cierto, que hay una buena medida de autocrítica dentro de grupos individuales en los países comunistas. Hay individuos que confiesan haber pecado. Pero siempre han pecado contra el partido; no hay nada superior al partido, el partido no puede errar, es infalible. La ausencia de una línea trascendente es la causa de la situación trágica que representa el hecho de que el movimiento revolucionario que surgió para liberar a toda una clase social se ha convertido en

una nueva clase de esclavitud: la esclavitud totalitaria tal como la encontramos hoy en los sistemas comunistas. Es una tragedia de la historia universal. Cosas semejantes han sucedido antes en la historia. Consideremos, por ejemplo, de qué modo el movimiento de Jesucristo se convirtió en la Iglesia de la Inquisición a fines de la Edad Media. Todas estas transformaciones trágicas se dan por la falta de autocritica que surge de la línea vertical. Cuando la Iglesia dejó de juzgarse a sí misma en términos de la línea vertical, podía producirse algo como la Inquisición. El movimiento marxista no podía convertirse en su propio juez en razón de toda su estructura y por eso se pudo convertir en el grupo social que hoy identificamos con el stalinismo. De este modo, todo aquello por lo cual luchaban los grupos originales fue reprimido y distorsionado. En nuestro siglo es cuando mejor podemos ver la trágica realidad de la alienación del hombre en el terreno social.

E. VOLUNTARISMO Y FILOSOFIA DE LA VIDA

Llegamos ahora al último de los movimientos que contribuyeron al fracaso de las grandes síntesis de Schleiermacher y Hegel. Se trata del voluntarismo, término derivado de *voluntas*, palabra latina que significa voluntad. El voluntarismo es una filosofía en la cual resulta fundamental el elemento de la voluntad. Comenzó en el siglo diecinueve con Schelling quien en sus años de juventud fue un filósofo de la voluntad antes de convertirse en el filósofo de la naturaleza. Para él la voluntad es el ser original. Es el ser mismo. Podemos describir al ser de la manera más adecuada en términos de voluntad. El ser no es una cosa; no es una persona; es voluntad. La idea de voluntad se refiere a lo que hoy se suele denominar "instinto inconsciente". Sin embargo, hay que anular la palabra "instinto" si se traduce a Freud. Hay que usar la palabra "pulsión" en su lugar. El hombre no tiene un instinto de muerte. Se trata de un uso equivocado de la palabra "instinto". Pero el hombre sí tiene en sí la pulsión de muerte.

El voluntarismo es una de las grandes líneas de pensamiento dentro de la historia de la filosofía y la teología. Se ha mantenido en una tensión continua con otra gran línea de pensamiento que se remonta a Aristóteles e incluye, entre otros, a Tomás de Aquino, los nominalistas, los empiristas británicos, Kant, en gran medida Schelling

y Hegel, y el análisis del lenguaje contemporáneo. Estas dos líneas de pensamiento han infundido vida y tensión a los movimientos de la filosofía occidental. Al mencionar a Tomás de Aquino también deberíamos referirnos de inmediato a Duns Escoto y Guillermo de Ockham como sus adversarios voluntaristas.

1. *La idea de la voluntad de Schopenhauer*

De Schelling llegamos a Schopenhauer. Lo que impresionó a este pensador no fue la gran síntesis de Hegel, ni la filosofía de la identidad de Schelling, sino su doctrina de la voluntad. Se lo suele considerar como el primer representante del voluntarismo en el pensamiento del siglo diecinueve. Combinaba un profundo pesimismo con su voluntarismo. Siempre se lo cita cuando se habla de pesimismo filosófico. Sin embargo, el voluntarismo no es sinónimo de pesimismo como veremos en Nietzsche, su gran discípulo y crítico.

Se debe tener en cuenta el temperamento de Schopenhauer pero también su destino personal. Vivió a la sombra apabullante de Hegel y nunca adquirió verdadera relevancia propia en vida. Su famoso libro, *El mundo como voluntad e idea*,⁸ sólo se conoció mucho después. Ejerció una influencia tremenda sobre la segunda mitad del siglo diecinueve y sobre el nuestro a través de Freud. El discípulo más importante de Schopenhauer fue Nietzsche. La línea sigue de Nietzsche a Bergson, el voluntarista francés, Heidegger y Sartre, y llega hasta Whitehead, el gran metafísico de nuestro siglo. Todo esto provenía del poderoso elemento voluntarista en Schelling, pero sólo ejerció una influencia más adelante a través de Schopenhauer y Nietzsche.

Es conveniente remontarse muy atrás durante algunos momentos a fin de comprender este movimiento del siglo diecinueve. ¿De dónde proviene el voluntarismo? Aparece de manera clara por primera vez en Agustín quien encarna el elemento de la voluntad en su propia personalidad de una manera mucho más dinámica que cualquiera de los filósofos o autores griegos. Agustín es el filósofo de la voluntad, especialmente de esa voluntad que es amor. Para él, la sustancia de toda la realidad es la voluntad. Podría haber escrito la afirmación de Schelling de que el ser original es voluntad, pero como se ocupa de

⁸ Traducido al inglés por R. B. Haldane y J. Kemp. Londres, Trübner and Co., 1883-1886.

la creación de Dios lo llama amor. El amor es el ser original: el poder del amor es la sustancia de todo lo que es. Este amor (*amor*) se ama a sí mismo (*amor amoris*), la autoafirmación de la voluntad que es el amor divino.

Durante la Edad Media las ideas de Agustín estaban representadas por los grandes teólogos franciscanos, mientras que los teólogos dominicos representaban las ideas de Aristóteles. Las tensiones entre ambos durante el siglo trece conforman la cima del pensamiento medieval. En la escuela franciscana la voluntad precede al intelecto. En la escuela aristotélico-tomista, o escuela dominica, el intelecto precede a la voluntad. No es ésta una afirmación vaga sobre la psicología del hombre; su significado siempre es ontológico. Esto quiere decir que en Dios mismo, en el fundamento creador del ser, la voluntad o el intelecto es el poder primario. En este trabajo me he ocupado principalmente de los autores que representan la primacía del intelecto. Eso es lo que sucede, por ejemplo, en la filosofía clásica alemana. También predomina durante el siglo dieciocho, con algunas excepciones. La prioridad que otorga Kant a la razón práctica representa una irrupción del elemento de la voluntad. En Schelling tenemos una irrupción total, igual que en Fichte. No obstante, durante todo ese período el énfasis sobre el intelecto era predominante. Ahora bien. En el siglo trece Bonaventura era uno de los franciscanos importantes en quien la voluntad era el elemento decisivo, la voluntad en tanto amor. Era un gran místico así como también un general de la orden franciscana. Este misticismo del amor también se remonta a San Francisco. En una oposición radical a Tomás de Aquino encontramos a Duns Escoto, franciscano él también y la mayor mentalidad crítica de toda la Edad Media así como una de las mentes filosóficas más importantes del mundo occidental. Tanto Tomás como Escoto vivieron en el siglo trece. Escoto definía a Dios como voluntad y nada más que voluntad. En otro franciscano, Guillermo de Ockham, esto se convirtió en voluntad irracional. Ockham es el padre de la filosofía nominalista de la Edad Media tardía. Hubo un movimiento nominalista anterior sobre el cual discutían Abelardo y Anselmo de Canterbury.

Si Dios es mera voluntad, puede hacer lo que quiere. No tiene en sí ningún límite intelectual. No hay ninguna estructura del logos que pudiera impedirle hacer lo que quiera. El mundo depende en todo momento de algo absolutamente desconocido. En última instancia, nada puede calcularse. Sólo se lo puede calcular en la medida en que

está ordenado por Dios, pero Dios puede anular los órdenes naturales y los morales. Si quisiera, podría hacer al crimen bueno y al amor malo. La teología de Martín Lutero estaba influida por el nominalismo, a pesar de que en realidad no dependía de él. Lutero mismo era un voluntarista y tenía en su interior mucho de la percepción dionisiaca de la vida oculta del hombre. Era un gran psicólogo profundo anterior a los psicólogos profundos de la actualidad. Percibía las fuerzas demoníacas que operan en el mundo y en el hombre. Como nos cuentan las leyendas, debía luchar constantemente contra las fuerzas demoníacas en sí mismo, durante los ataques que él denominaba *Anfechtungen*. Cuando describía estos ataques demoníacos —la mejor traducción, quizá, de *Anfechtungen*— decía que un momento de esta situación de desesperación absoluta, que es un elemento del ataque demoníaco, era peor que el infierno mismo.

Debo mencionar varios otros puntos que llegan al voluntarismo del siglo diecinueve. El filósofo y zapatero, Jacob Boehme contemplaba en sus visiones todo el poder demoníaco, el elemento de la voluntad, en Dios mismo. Lo llamaba la naturaleza de Dios y veía ese elemento en Dios que contradice su luz, el logos, la sabiduría y la verdad. Comprendía el conflicto en la vida divina, la tensión entre estos dos elementos. Esta tensión hace que la vida divina no sea una mera actualidad (*actus purus*) como en Aristóteles, sino un proceso dinámico con potencialidad para el conflicto. En Dios este conflicto interno siempre se supera de manera triunfante, pero en las creaturas puede irrumper de manera destructiva o creativa.

Boehme ejerció una influencia considerable sobre las ideas de Schelling acerca de la vida interior de Dios. Si todo esto parece muy mitológico, conviene leer los libros de Charles Hartshorne, A. N. Whitehead y Henri Bergson. Todos ellos recibieron la influencia de Boehme (quien dependía del voluntarismo de Lutero) y Schelling. Hasta Hegel había recibido en cierta medida la influencia de Boehme.

Una de las maneras de ver al mundo occidental en sus desarrollos filosófico y teológico es en términos de esta tensión entre una visión meramente apolínea —es decir, que pone el intelecto por encima y en oposición a la voluntad como factor decisivo en el hombre— y la combinación de lo apolíneo y lo dionisiaco —que ubica a la voluntad en el centro y al intelecto como una fuerza secundaria por comparación a la voluntad. Si esto se afirma sobre el hombre, también se lo afirma

acerca de Dios, tanto en la Edad Media como en la teología contemporánea. De manera que nos encontramos con una imagen muy dinámica del desarrollo filosófico occidental. Es importante que tengamos consciencia de ello pues aún nos hallamos en esta situación. Esta lucha continúa, por ejemplo, entre la escuela de Whitehead y la filosofía del análisis lógico.

Esto nos da la perspectiva histórica, pero nos ocuparemos de otras consideraciones. En primer lugar, el término "voluntad". Es importante comprender lo que significa la idea de voluntad en todos estos autores. Si se lee un texto de psicología, se verá que por lo general se deriva la voluntad de otros elementos, el impulso vital, por un lado, y el intelecto por el otro. Se lo presenta como un fenómeno secundario y, primordialmente, consciente. Si se toma a la voluntad en este sentido, resulta imposible comprender cómo se la puede identificar con el ser mismo. ¿Cómo puede haber voluntad en piedras y cristales, plantas y animales? Carecen de consciencia; no tienen un propósito dirigido por un intelecto que se expresa en un lenguaje, que usa universales, etc. Sin embargo, no es ése el significado de voluntad en sentido ontológico. La voluntad es la fuerza dinámica en todas las formas de la vida. Solamente en el hombre se convierte en voluntad consciente. Si decido ir a mi oficina después de almorzar, es un acto consciente de mi voluntad. En la filosofía voluntarista la voluntad no está limitada a un acto psicológico consciente. No se puede derivar el significado de la voluntad a partir de la experiencia psicológica del hombre de sí mismo como un ser que ejerce conscientemente su voluntad. Sin embargo, es necesario usar la palabra. Para estos ontologistas la voluntad aparece en el hombre como voluntad consciente, en los animales como instinto o impulsos --que también aparecen en el hombre-- en las plantas como pulsiones, y en la realidad material como tendencias tales como la gravitación, etc. Todo esto tiene sentido si se entiende a la voluntad como el elemento dinámico en toda la realidad.

El término "intelecto" también está sujeto a malas interpretaciones. En el sentido en que lo han usado los ontologistas, no se refiere al cociente intelectual del estudiante. Intelecto proviene del latín "*inter-legers*", leer entre. Leer entre significa estar en algo, estar en la realidad leyéndola, siendo conscientes de ella. Eso significa participar en la forma de las cosas. Las cosas legibles tienen una forma. No se puede leer la sustancia, la dinámica; son cosas oscuras: son impulsos.

La lectura, en un sentido metafórico, sólo resulta posible donde hay forma. La palabra "comprensión" tiene un significado igualmente metafórico. Comprender o leer entre líneas tienen el mismo significado. Se refieren a una situación en la cual nos hallamos en la realidad misma y somos capaces de percibir su forma particular. Llamamos conocimiento a esta percepción.

La idea de Schopenhauer es que la voluntad, la voluntad inconsciente, tiende hacia la actualización de aquello que desea y como nunca lo puede alcanzar, reacciona con el deseo de muerte. También encontramos este concepto en el impulso de muerte o pulsión de muerte de Freud, que proviene de la realización siempre insatisfactoria de nuestra voluntad. La voluntad nunca obtiene lo que desea. A partir de esto surge la insatisfacción con la vida. Según Schopenhauer esto lleva a la voluntad a renovados intentos por satisfacer su deseo y a la continua imposibilidad de lograrlo. La vida es una tensión incansable hacia la realización que nunca puede alcanzarse. El resultado de ello es el disgusto con la vida, una insatisfacción profunda ante cada realización. En todos los voluntaristas el impulso sexual desempeña un papel destacado; de la no realización a la realización, y luego siempre a nuevas realizaciones. La inquietud provocada por estos impulsos conduce por fin al deseo de alcanzar el descanso a través de la ausencia de deseo.

Con esta idea, ocurrió algo muy importante para la historia de la civilización occidental. Schopenhauer describió el budismo y en él, la idea de la voluntad de autonegación, la voluntad de llevar la propia voluntad al descanso a través del no desear nada más. Por supuesto que Schopenhauer no era un historiador sino un filósofo y, como tal, identificaba su propia filosofía con la idea india fundamental de que la beatitud es la resignación de la voluntad individual, la superación del yo en un yo sin forma, como lo llaman los budistas zen, o el retorno a los principios de Brahman, los eternos, como lo denominan los hindúes. De ahí deriva la tendencia ascética en la vida. Schopenhauer no siguió este aspecto, pero de todos modos introdujo estas ideas en el mundo occidental donde han influido hasta el presente.

Schopenhauer hizo una excepción en su cosmovisión y ello lo ubica en la misma línea que la filosofía romántica de su tiempo. Afirmó que cuando escuchamos música podemos alcanzar el descanso en el tiempo y el espacio. Para él, la música era la salvación anticipatoria de la

voluntad inquieta. En la música la voluntad logra el descanso pero como uno no puede escuchar música todo el tiempo, debe tender hacia la salvación última que se da únicamente en el momento de la muerte. Hay que considerar a Schopenhauer como el hombre que venció en mucha gente el optimismo progresivista de Hegel y preparó el camino para el pesimismo existencialista del siglo veinte.

2. *La idea de voluntad de poder de Nietzsche*

Federico Nietzsche es aún más importante que Schopenhauer para el siglo veinte y la situación teológica. Fue discípulo de Schopenhauer. Empleó la palabra "vida" antes que "voluntad". La vida es esencialmente voluntad, pero una clase especial de voluntad. Apunta hacia una dirección opuesta a la voluntad de Schopenhauer. No es la voluntad que se impone un descanso y deja de desear, sino que se trata de lo que Nietzsche llama voluntad de poder.

En primer lugar, debemos hacer ciertas salvedades sobre este término "poder". Ya he tenido que rescatar a la palabra "voluntad" de la concepción errónea según la cual es un mero fenómeno psicológico. Antes, se trata de la dinámica de tensión universal en todos los procesos vitales. Ahora debo rescatar a la palabra "poder" en Nietzsche de un error similar. Para él, el poder es la autoafirmación del ser. La voluntad de poder significa la voluntad de afirmar el propio poder de vivir, la voluntad de afirmar la propia existencia individual. En el hombre, esta voluntad de poder se convierte en la voluntad de poder personal y social. No es ése el concepto primario, pero forma parte del concepto general. Este poder no tiene nada que ver con el nazismo y su poder irracional. Es el poder de los mejores: únicamente el poder sobre uno mismo puede darle a uno poder social. Si uno no es capaz de practicar la autorrestricción aristocrática, el propio poder decaerá. De manera que el abuso que hizo el movimiento nazi vulgar de esta noción no tiene nada en común con la visión nietzscheana de la voluntad de poder. Una de las grandes tragedias de nuestro tiempo es que este gran símbolo creado por Nietzsche se haya convertido en algo demoníaco en boca de gente vulgar.

El estilo de Nietzsche es oracular en contraste con la filosofía dialéctica de Hegel. Es uno de los grandes escritores de fragmentos de la historia de la literatura. Los fragmentos pueden resultar muy poderosos.

En los presocráticos encontramos casi exclusivamente fragmentos. En parte, ello se debe a un accidente de la historia pues una gran parte de la literatura pagana primitiva fue destruida por el fanatismo cristiano primero, y por el fanatismo islámico después. Sea como fuere, estos fragmentos son completos, comprensibles y llenos de misterio. Sucede lo mismo con los fragmentos de Nietzsche. Nos dice que los escribió en un momento de inspiración. También escribió poesía de envergadura.

Nietzsche sabía de la ambigüedad de toda vida. Conocía los elementos creativos y destructivos que siempre están presentes en todo proceso vital. Si se quiere saber algo sobre su idea de Dios no hay que empezar por su afirmación de que "Dios ha muerto" sino que hay que leer los últimos fragmentos de *La voluntad de dominio*⁹ que es una colección de fragmentos. No es un libro en sí mismo. El último fragmento describe el carácter divino-demoníaco de la vida en formulaciones que manifiestan la ambigüedad, la grandeza y la destructividad de la vida. Nos pide que afirmemos esta vida en su gran ambigüedad. A partir de esto nos presenta otra clase de Dios, un Dios en el cual el substrato demoníaco, dionisiaco, resulta claramente visible. El triunfo del elemento de racionalidad o de sentido no resulta tan claro como en otros filósofos como Kant o Hegel, Hume o Locke, pero hay una liberación de la vitalidad, y su poder semicreativo y semidestructivo.

3. *Doctrina del resentimiento de Nietzsche*

¿De dónde provienen las normas de la vida? Nietzsche sostiene una teoría muy similar a la de Feuerbach y Marx. Se trata de la teoría del resentimiento. La idea judeo-cristiana de justicia, la idea greco-cristiana de logos, y la idea cristiana de amor son el resultado del resentimiento que sienten las masas contra los gobernantes aristocráticos. Es la revolución del resentimiento. Es el mismo tipo de cosa al cual Marx llamó ideología cuando derivó las ideas y valores cristianos y religiosos en general del estado de negatividad de las masas de gente a quienes las clases altas prometían una realización en un cielo trascendente. Marx usó esta palabra como un instrumento poderoso en la revolución. El psicoanálisis, por su parte, muestra cómo los individuos usan la racionalización para justificar impulsos que desean mantener o realizar. De manera que Nietzsche agregó un tercer concepto, el de resentimiento.

⁹ *La voluntad de dominio*, Ed. Aguilar.

Estos tres conceptos han ejercido un poder tremendo pues son reveladores de la situación humana. El concepto de *racionalización* muestra cómo el individuo trata de dar razones en un sistema de valores para sus impulsos naturales de eros y de voluntad de poder. Con su metodología empírica, Freud descubrió en qué medida tan pequeña nuestra vida consciente representa lo que realmente somos. Esto significó una revolución en el pensamiento del siglo veinte; minó las convenciones moralistas burguesas y puritanas en todos los países occidentales y especialmente en los de mayoría protestante. Yo pertenezco a la primera generación de esta revolución; me propuse mostrar lo que significa para la teología protestante el hecho de que lo decisivo en la experiencia y las relaciones humanas no sea la consciencia superficial sino los elementos ocultos de la existencia humana. El concepto de *ideología* reveló el interés de las clases dominantes por conservar su poder mediante la producción de un sistema trascendente para distraer a las masas de su situación inmediata de seres humanos desheredados. Encontramos que en la actualidad sucede lo mismo en los países desarrollados donde existen tendencias revolucionarias. Suelen ver las ideas de los países democráticos que se basan en parte en el estoicismo y en parte en el Antiguo Testamento como una ideología del mundo occidental esgrimida con el fin de mantener su dominio e introducir sus valores.

En la psicología del resentimiento de Nietzsche todas las ideas de justicia, igualdad, democracia, liberalismo, etc., brotan del resentimiento de las masas y los portadores de tal resentimiento más poderosos son las religiones judaicas y cristianas. Este resentimiento, entonces, funciona de manera diametralmente opuesta a la noción de ideología de Marx. Las ideas producidas por el resentimiento son un ataque contra las clases dominantes, mientras que en Marx el sistema ideológico es un arma de las clases dominantes para mantener a los demás por debajo de ellas.

Una idea particularmente interesante en Nietzsche es su ataque a la idea cristiana de amor. Sin duda alguna, la noción del amor es un gran problema. En primer lugar, no tenemos en las lenguas modernas las diferencias que se encuentran en el griego. *Epithumia* es el impulso vital (en latín se dice *libido*, término que emplea Freud); *philia* es el tipo de amor que se da en la amistad, la relación personal; *eros* es el amor creativo, cultural, por lo bueno, lo verdadero, y lo bello; *agape* es el término que se emplea en el Nuevo Testamento para significar la aceptación del otro como persona, e incluye el principio de justicia.

Es el poder de unirse con el otro como alguien que se encuentra parado sobre el mismo fundamento último y por lo tanto, es objeto de aceptación, perdón y transformación. Esa es la idea cristiana de *agape*.

Ahora bien, este *agape* fue objeto de una sentimentalización mucho antes de nuestra época. Sucedió en el romanticismo. Apenas se podía distinguir el concepto de amor cristiano del deseo sentimental o la lástima. Se identificaba especialmente la lástima con la idea cristiana del amor. De manera que la caridad reemplazó al amor en el sentido en que lo acabo de definir. Nietzsche peleó contra todo esto con la voluntad de la autoafirmación de la vida. Es el mayor crítico, no de la idea cristiana del amor, a pesar de que él cree que se refiere a ella, sino de la idea sentimentalizada del amor, donde se reduce el amor a la compasión. En nombre del poder, la voluntad de poder, de autoafirmación de la vida, lucha contra esta idea que mina la vida poderosa.

Nietzsche dijo algo importante que deberíamos recordar cuando predicamos sobre el amor. Afirmó que hablamos del amor que se olvida de sí mismo y quiere sacrificarse al otro, pero eso no es más que una forma para que la persona débil se deslice bajo la protección de algún otro. El psicoanalista Erich Fromm llamó "amor simbiótico" a esta clase negativa de amor que atacó Nietzsche: de *syn* y *bios*, que significa "vivir juntos". Se trata del amor del hombre débil hacia el otro que en algún momento vivió gracias a su poder, y es una forma de amor que explota al otro. Esta clase de autoentrega implica el deseo inconsciente de la explotación. Era eso contra lo cual luchaba Nietzsche. No deberíamos olvidarlo cuando hablamos del amor en el cristianismo. El amor puede querer decir cualquiera de estas cuatro cosas que están diferenciadas en griego y por lo tanto no significa nada a menos que aclaremos en qué sentido usamos la palabra. Por lo general se la relaciona con un tipo de amor sentimental.

Nietzsche también sentía un gran interés por la música. Era muy amigo de Ricardo Wagner, el gran compositor y puente hacia la música moderna. No obstante, uno de los acontecimientos más interesantes fue la ruptura entre Nietzsche y Wagner. Eran amigos pero Nietzsche empezó a percibir en Wagner la restauración de una religión del sentimentalismo. Según recuerdo, la ruptura final se produjo en relación con *Parsifal* de Wagner; se trata de una sentimentalización romántica del mito del sufrimiento representativo. Aquí Nietzsche, con su voluntad de poder, la voluntad de la autoafirmación de la vida, reaccionó de manera extrema e intensa. Si recordamos que Hitler fue un gran amante

de la música de Wagner, veremos cuán lejos está la filosofía de Nietzsche del nazismo, a pesar de que palabras como "voluntad de poder" y "superhombre" suenan como preparación al nazismo. De alguna manera lo fueron, pero no en el espíritu de Nietzsche, tal como Marx fue una preparación para Stalin, pero esa no fue la intención de Marx. Son tragedias de la historia.

4. *La "Muerte de Dios" y el nuevo ideal de hombre*

El concepto de la "muerte de Dios" es un símbolo semipositivo, semiprofético. ¿Qué quiere decir? En una situación común, no pensaría que se trata sencillamente de la generalización del ateísmo, sea cual fuere el significado de esta palabra. Pero no es ese el caso cuando se interpreta a Nietzsche. Este autor no repitió la crítica atea o naturalista de la idea teísta de Dios. Aceptó, igual que Marx, la crítica de la religión de Feuerbach. No obstante, Nietzsche quiso decir que cuando cae la idea tradicional de Dios, algo más debe caer junto con ella. Cayó el sistema de valores éticos sobre el cual se apoya la sociedad, y esa es la consecuencia importante de este símbolo de la muerte de Dios. Por supuesto que se trata de un símbolo pero no puede significar sino que Dios está muerto en lo que respecta a la consciencia que el hombre tiene de El. La idea de que Dios mismo hubiera muerto es absurda. Antes, la idea es que ha muerto en el hombre la consciencia de algo último en el sentido tradicional. El resultado es, y ello confirma esta interpretación, que algún otro debe reemplazar a Dios en cuanto portador del sistema de valores tradicionales. Ese otro es el hombre. En el pasado, el hombre tuvo que escuchar el "Harás" y el "No harás" como algo que provenía de Dios o de un sistema objetivo de valores. Pero ahora todo eso ha desaparecido. De manera que en lugar de ello Nietzsche ubicó al hombre que dice "Yo haré". El hombre ya no dice "haré" por Dios sino "yo haré" porque yo quiero. Actúo porque yo deseo y soy yo quien decide lo que está bien y lo que está mal.

Esta idea tiene muchas implicaciones. Una de ellas es la famosa frase de Nietzsche: "la transvaloración de todos los valores". Todos los valores tradicionales deben ser reemplazados por valores nuevos. Esto no lo hace ninguna autoridad trascendente sino el hombre mismo. ¿Quién es ese hombre? ¿No implica esto una sobrevaloración tremenda de la grandeza del hombre? Por cierto que Nietzsche no tenía una

opinión muy elevada del hombre. El hombre masificado que apareció con la industrialización de los países europeos estaba colmado de resentimiento: era débil; se rendía a los poderosos; producía ideologías que le prometían la felicidad en el cielo porque no la podía gozar en la tierra. Ese era el hombre que conocía Nietzsche. De manera que no es este hombre, el hombre masificado, quien puede decir "yo quiero". Quien lo puede hacer es el hombre superior. Nietzsche habla del *Übermensch*, que se podría traducir por superhombre. Se han hecho otras sugerencias: hombre superior o elevado, o bien, usar la palabra alemana *Übermensch*. Quizá la mejor traducción sea hombre superior.

¿De dónde viene este hombre superior? Viene del desarrollo de la humanidad en el sentido darwiniano. Al estudiar a Nietzsche conviene recordar que en ese momento las teorías de Darwin habían llegado a su cúspide. Nietzsche se limitó a aceptar la idea de Darwin del proceso selectivo de la vida en el cual las especies débiles quedan aniquiladas y las más fuertes sobreviven para producir especies aún más poderosas. Esta idea evolucionista de Darwin constituye el trasfondo de la noción del hombre superior de Nietzsche. Evidentemente, en todo pensamiento evolucionista aparece la imagen de un hombre más elevado, de una humanidad en un nivel superior. Sin embargo, Nietzsche no se limitó a pensar en un desarrollo meramente educacional, espiritual, de la humanidad desde los niveles inferiores hasta los más elevados de la educación moral y la vida ética, como ha sucedido con frecuencia en el mundo occidental. Nietzsche también hubiera aceptado esa idea pero tomaba a Darwin en un sentido mucho más literal y naturalista. El hombre superior también es físicamente más fuerte. Es un hombre recto en cuerpo y alma, según su expresión. En algunas de sus metáforas este hombre también es la bestia salvaje, pero la bestia salvaje en el nivel humano, no irracional, sino poderoso, que representa un tipo de existencia nuevo en la cual el hombre no es como el hombre masificado de la actualidad.

Se ha preguntado con frecuencia si, en el caso de que exista la evolución, ésta cesa con el hombre. ¿Por qué habría de detenerse con el hombre y no superarlo? Hay dos respuestas posibles. Una de ellas es que las posibilidades biológicas sobre la tierra se han extenuado con el hombre; no pueden aparecer desarrollos superiores. Si ha de haber un desarrollo superior debe darse en el campo de la mente, el alma o el espíritu del hombre. Sea como fuere, se trata de un desarrollo interior del hombre, y no de tipo físico. Claro que esto no

se puede demostrar lógicamente. Presupone que no existe la posibilidad de un desarrollo corporal superior sobre la tierra. Si no se acepta este supuesto, Nietzsche estaría justificado. Los hombres superiores son los fuertes, llenos de vitalidad inquebrantable, modelados por la autodisciplina: el ideal del carácter aristocrático. Por oposición a ellos está el hombre simbolizado en su expresión "el último hombre". Su descripción del último hombre es la antítesis del hombre superior. Es el hombre que sabe todo pero nada le interesa: semidormido, semiindiferente, completamente conformista y pleno de creatividad abandonada. Es como una caricatura del "hombre organizacional" descrito en la literatura sociológica actual. El hombre masificado evita la controversia a cualquier precio; por lo tanto, acepta someterse al conformismo en todos sus aspectos. Es desinteresado, carece de preocupaciones últimas, es aburrido, cínico, hueco. Nietzsche hace todas estas descripciones en lenguaje poético. Eso es lo que denomina el nihilismo hacia el cual se dirige nuestra cultura.

Estas ideas han tenido consecuencias en la historia universal. No sólo el nazismo sino también el fascismo usaron el símbolo del hombre poderoso con una fuerte autoafirmación de la vida en sí mismo y en su grupo. Cuando el fascismo, el nazismo y el comunismo de los primeros tiempos usaron las categorías de Nietzsche, lo hicieron con la seguridad de que el nihilismo que vaticinaba Nietzsche convertiría a la humanidad en un rebaño de animales superiores sin creatividad, que se sentirían satisfechos con la simple provisión de ropa, comida, etc. De manera que fascistas y nazis recibieron esta ideología con beneplácito. Citaban a Nietzsche con frecuencia pero no incluyeron un elemento. El aspecto espiritual. La noción del hombre superior de Nietzsche incluye tanto lo corporal como lo espiritual o mental. Uno de los líderes nazis afirmaba que cuando escuchaba la palabra "espíritu" sacaba su pistola, pues sentía que implicaba una disminución de la vitalidad y la creatividad. Estas ideas estaban por detrás del movimiento nazi. Sin embargo, no hay que suponer que se puede derivar el nazismo de Nietzsche, ni de Lutero o Hegel, a pesar de que algunas de las formulaciones de Nietzsche guardan semejanzas con la ideología nazi. Pero eso no fue más que una vulgarización y distorsión de las ideas que tuvieron estos grandes hombres.

La idea de la raza superior, para Nietzsche, es la noción aristocrática que se encuentra en todas las razas y naciones. Es la idea

vertical de la superioridad racial. Proviene del ideal medieval de la personalidad aristocrática formada por una severa autodisciplina. Pero en el nazismo encontramos la idea horizontal de la raza, la idea de que una raza biológica en particular es superior a las otras. Entonces una nación o raza en particular, como la raza nórdica, se convierte en el grupo de hombres superiores. Todo se hace vulgar. Desde este punto de vista, se puede comprender mejor el demonismo cuasi religioso del nazismo. Se oponía al peligro de la sociedad industrial simbolizada en la idea del último hombre que sólo mira las cosas con cinismo y sin éros.

La afirmación de la vida de Nietzsche va más allá de todo esto a una idea metafísica clásica, o a una noción mitológica, expresada por los estoicos: la idea del eterno retorno. Se trata de la noción de que la historia no avanza sino que regresa a su origen; es la idea griega clásica del eterno retorno. Significa que todo lo que sucede ahora, sucede una cantidad infinita de veces. En *Así habló Zaratustra* describió el momento como una puerta que se abre hacia ambos lados. En cada momento hay una repetición de momentos infinitos. Todo lo que sucede, sucede una cantidad infinita de veces. Esto también es simbólico y mitológico. Si nos preguntamos sobre su significado, se trata de la eternización del momento. El momento es eterno, no por la presencia de la vida eterna en él como sucede en Schleiermacher y en mi propia concepción, siguiendo la noción de vida eterna del Cuarto Evangelio. Para Nietzsche se trata de un símbolo. La eternización de los momentos transitorios significa que todo ha sucedido antes y volverá a suceder una cantidad infinita de veces. Es uno de los intentos de comprender la eternidad sobre la base de un naturalismo dinámico no mecánico. Desde el punto de vista religioso, es una afirmación del significado eterno de todo momento y de todo en todo momento. Es la eternidad, no en términos de un después ni de un momento único en el cual irrumpe lo eterno, sino en término de cualquier punto del círculo a partir del cual éste puede comenzar y al cual puede regresar. Tal es la famosa noción del eterno retorno. Lo fundamental en ella es la afirmación de la vida. Nietzsche lo expresa haciendo que Zaratustra enseñe a sus discípulos a decir que en la experiencia de la muerte afirmarán cada uno de sus momentos. Esa es la escatología de Nietzsche, esa es su esperanza. A pesar de que su vida fue miserable, por oposición a ello la afirmó al infinito.

Todas estas ideas han ejercido una gran influencia sobre el pensamiento de nuestro tiempo en la medida en que se ocupan de problemas propios de la preocupación última. Han influido sobre muchos teólogos, al menos en cuanto intentan responder a esta forma de escatología con alguna otra, y señalar la diferencia entre ellas. Revisten suma importancia para toda predicación que incluya elementos apolo-géticos. Pues aquí había alguien que no sostenía una forma de natu-ralismo mecanicista, materialista. Era un naturalismo extático. Al em-plear la palabra "naturalismo" debemos aclarar qué tipo queremos significar. Hoy llamamos al naturalismo de tipo materialista o meca-nicista, un naturalismo reduccionista en el cual todo queda reducido al movimiento de los átomos. Niega que la mente y la vida tengan una realidad independiente. Se supone que son epifenómenos: *fenómenos* porque existen y no se puede negar que haya vida y espíritu y *epi* porque son algo secundario y superficial, y no forman parte de nin-guna realidad sustancial. No es esa una filosofía profunda. Sin em-bargo, no es más que una de las formas del naturalismo. Nietzsche representaba otro naturalismo muy distinto, grande, a pesar de que aparecía bajo una forma semidemoníaca.

DISCUSION

Pregunta: Usted ha hecho una descripción de Nietzsche pero no lo ha criticado. ¿Quisiera hacerlo, por favor?

Respuesta: Me complacería hacerlo, a pesar de que sería algo ex-tenso si mi crítica pretendiera incluir todos los elementos de su pen-samiento. Sin embargo, comenzaré con su concepto de la voluntad de poder. Dije antes que la noción de voluntad de poder de Nietzsche no hace uso de los términos "voluntad" y "poder" en el sentido corriente. Antes, se trata del impulso hacia la vida en todo lo que es, inclusive más allá de la vida orgánica. Es un concepto metafísico. En la dimen-sión no humana resultaría más adecuada la palabra "impulso". Y el "poder" no es social, político ni económico sino, antes, la autoafir-mación de la vida, no sólo en el sentido de conservarla sino de alcan-zar un mayor desarrollo de esa vida. En este aspecto, la idea de Nietzsche es una descripción adecuada de los procesos vitales tal como los podemos observar en nosotros mismos y en la naturaleza, de ma-nera que no necesita ninguna crítica. No obstante, en la medida en que el mundo de las normas en relación con la voluntad de poder se

pierde en Nietzsche, resulta necesaria la crítica. Es justamente esta falta de principios normativos la que ha hecho posible que los nazis hicieran un mal uso de Nietzsche. Nietzsche mismo sostenía las normas aristocráticas. Su ideal era la república de Venecia de los siglos dieciséis y diecisiete. Su ideal era la autodisciplina estricta que ha caracterizado a todos los miembros de la clase aristocrática. De manera que no había únicamente arbitrariedad, sino también disciplina. Pero esta disciplina carecía de normas que se pudieran aplicar a la totalidad de los hombres. De ese modo, gente como Heidegger podía remplazar esas normas que, según el mismo Nietzsche, han desaparecido con la muerte de Dios. Ya he hecho referencia a esto. Heidegger las remplazó con la resolución, la decisión de hacer algo sin ninguna norma; cosa que también hizo Nietzsche. Puesto que no hay ninguna norma, sólo tengo mi voluntad, que es la norma suprema. Este "yo deseo" de Nietzsche, su norma suprema, no puede proporcionar criterios para distinguir entre el bien y el mal: así fue cómo Nietzsche pudo escribir su opúsculo *Más allá del bien y el mal*. Esta es una crítica: la falta de normas. El resultado de esta carencia es aparente pues proporcionó la posibilidad de malinterpretar la idea de Nietzsche en beneficio de una voluntad irracional de poder en un fenómeno como el nazismo.

También debería criticar su doctrina del eterno retorno. Su idea es la de un retorno a la noción clásica circular del tiempo reiterativo. Falta la novedad, lo realmente nuevo. Es cierto que Nietzsche puso mucho énfasis en lo nuevo en la historia. Podía hablar sobre la renovación de todos los valores, la transvaloración de los valores, y la venida del hombre superior. Allí está presente el concepto de lo nuevo. Pero esto sólo se da dentro de un segmento del círculo. No se crea nada absolutamente nuevo. Un símbolo como el del reino de Dios como meta de la historia es algo muy lejano a Nietzsche. Nietzsche negó la idea de Agustín de que el tiempo se dirige hacia algo y no hacia el punto desde el cual comenzó. Es decir, el tiempo marcha en círculos. Esto es un error de Nietzsche y un error inconsistente puesto que también afirmó la noción darwiniana del movimiento desde las formas inferiores a las formas superiores de vida dentro de la historia.

La tercera crítica se concentraría sobre la noción del hombre superior. El crecimiento biológico de la perfección del hombre no aumentaría la estatura del espíritu del hombre. El desarrollo biológico del hombre ha alcanzado un punto a partir del cual comienza un

nuevo desarrollo, a saber, el desarrollo de la autorrealización espiritual del hombre en términos de cultura, religión y ética. Esta nueva serie de desarrollo no puede aumentar por ningún desarrollo mayor de la existencia corporal. Se podría decir que con respecto a la naturaleza, el hombre es un fin, tal como con respecto a la historia, el reino de Dios es un fin. El naturalismo llevó a Nietzsche a malinterpretar el comienzo flamante que apareció en la vida cuando el primer hombre usó la primera palabra para describir un universal.

Entonces también podemos decir que su idea de la muerte de Dios sólo es verdadera en términos relativos. Pues el Dios de la tradición aún está vivo, y Nietzsche mismo introdujo otro Dios: su ser divino-demoníaco al cual llamó vida. Remito a mis lectores a la última colección de fragmentos de *Voluntad de Poder*. Da una visión extática de la irracionalidad y el carácter paradójico de la vida en su totalidad, y exige obediencia a esta vida a través de la afirmación de esa vida tal como es. Por cierto que no es ateo en el sentido popular y sin sentido de la palabra. No obstante, su Dios es distinto del Dios de la tradición religiosa, en especial la tradición cristiana. Esto también es válido para la tradición asiática. Negó la tradición asiática al negar a Schopenhauer, quien introdujo la tradición asiática al mundo occidental. Negó ambas tradiciones. No obstante, yo diría que el supuesto de su negación es una percepción de la eternidad, y esta percepción de la eternidad estaba tan viva en él como en todo ser humano.

También podría internarme en su teoría del resentimiento y de la moral, que es autocontradictoria ya que los grupos aristocráticos que imponían su ética a las masas tenían sus propias normas éticas independientes del capricho individual. Nietzsche es un profeta irracional, naturalista. Sin embargo, los teólogos cristianos pueden aprender mucho de él. No hubo nada que yo lamentara tanto como el mal uso que hizo de él el nazismo. Debido a ello perdió mucha de su importancia en Alemania y probablemente también en otros países.

NUEVAS FORMAS
DE MEDIACION

El tema que terminamos de tratar fue la reacción a la gran síntesis; el intento de superar los abismos de la mente moderna. Es un hecho interesante que a fines del siglo diecinueve la gente que percibía con mucha profundidad lo que estaba sucediendo paralelamente a la destrucción de la gran síntesis, la distorsión de sus elementos, el nihilismo que se acercaba, etc., parecía vivir en las fronteras de la locura. El mismo Nietzsche se hallaba en esta línea fronteriza y por último quedó completamente encerrado dentro de ella. Lo mismo sucedía con un hombre como Baudelaire, el poeta francés, Rimbaud y Strindberg. No podían enfrentar el *fin de siècle* (la situación de fines del siglo diecinueve). Y pintores como Van Gogh y Munch se vieron afectados por la misma situación. Todos ellos expresan las consecuencias perturbadoras y destructivas del derrumbamiento de la gran síntesis. Su incapacidad de hallar un lugar protegido los condujo a esta situación. También se puede decir que aquellas personas que en razón de su formación corrían el peligro de caer en la locura podían convertirse en los profetas de la catástrofe que se cernía sobre la sociedad —en razón de su sensibilidad exacerbada— y al mismo tiempo en los representantes de la situación nueva. Estos hombres fueron genios solitarios que anticiparon la catástrofe de nuestro siglo y a la vez contribuyeron a ella al destruir las tradiciones unificadoras del mundo occidental y las síntesis de Hegel y Schleiermacher.

Ahora debemos ocuparnos de un vasto grupo de teólogos inteligentes, eruditos y piadosos a quienes se suele clasificar por lo general como teólogos de la mediación. El término "teología de la mediación" (*Vermittlungstheologie*) se puede entender en dos sentidos. Se lo puede comprender como algo meramente negativo, en el caso de identificar mediación con componenda. Resulta muy fácil acusar a un teólogo de establecer una componenda entre el mensaje y la mente moderna. Esto lo ubica ante la alternativa de limitarse a repetir la tradición dada o de mediar la tradición a la mentalidad moderna. Si se limita a repetir, es superfluo, porque la tradición está allí y todos tienen acceso a ella, sea que la entiendan en su totalidad o no. Si no es superfluo, por otro lado, se convierte en un teólogo de la mediación: mediatiza la tradición. Este es el segundo sentido y se trata de un sentido positivo. Podríamos afirmar que la teología, por definición, se mediatiza. El término "teología de la mediación" es poco más que una tautología ya que una teología que no mediatiza la tradición no es teología. En este sentido, yo defendería a todo teólogo acusado de ser un teólogo de la mediación y yo mismo abandonaría por completo la teología si tuviera que abstenerme de mediatizar. Es que la alternativa es la repetición y eso no es teología.

La connotación crítica del término "teología de la mediación", pues, ha adquirido una connotación negativa, se dirige contra aquéllos que trataron de rescatar lo más posible de la teología de Schleiermacher y de la filosofía de Hegel (y viceversa), ya que ambos fueron filósofos y teólogos, y convertirlos en lo más adecuado posible a la tradición religiosa. La teología de la mediación no representó una transformación, un nuevo comienzo, sino, antes, un intento de salvar lo que podía salvarse, y combinar partes de la tradición de Hegel y Schleiermacher con la tradición cristiana.

La mayor parte de estos teólogos de la mediación no son conocidos fuera de Europa y como no han ejercido una influencia directa nos limitaremos a pasarlos por alto. No sucede lo mismo, en cambio, con el famoso intento de volver a Kant como una ayuda para la situación imperante. Este grito de batalla (esta señal de retorno o repliegue, como me gusta llamarla) fue pronunciado por Ritschl y su grupo.

Analicemos algunos de los tipos de teología de la mediación. El problema que todos ellos debían enfrentar era el de adquirir certeza acerca de los contenidos del mensaje cristiano, después del surgimiento

de los movimientos críticos de los siglos dieciocho y diecinueve. Todo cayó bajo la lupa de la crítica. Todo fue puesto en duda. Las formas tradicionales no tenían poder para resistir la crítica histórica o filosófica, inclusive si los teólogos de la restauración las repetían una y otra vez. De manera que resultaba necesario responder a la siguiente pregunta: ¿Hay alguna forma de reestablecer la certeza en el campo religioso?

A. EXPERIENCIA Y MENSAJE BIBLICO

Una de las respuestas a las preguntas fundamentales sobre la certeza se dio a través del regreso al concepto de consciencia religiosa de Schleiermacher. Se usaba la palabra "experiencia" antes que "consciencia". De todos modos, se basaba sin duda alguna sobre la idea de la religión de Schleiermacher. Vemos muchos teólogos en quienes el problema de la experiencia religiosa constituye el centro de su pensamiento. Me ocuparé de algunas de estas escuelas teológicas de la mediación.

1. *La escuela de Erlangen*

En Alemania hubo una escuela de Erlangen que conservó fuertes lazos con la tradición luterana. En esta escuela se amplió la idea de consciencia religiosa de Schleiermacher de manera significativa bajo el nombre de concepto de experiencia. La experiencia religiosa lo era todo. Dentengámonos en esta palabra. Experiencia puede significar muchas cosas. Durante mis primeros años de estada en Estados Unidos, en las décadas del treinta y el cuarenta, la atmósfera que rodeaba a la Universidad de Columbia estaba influida por el pragmatismo de Dewey hasta el punto que se usaba la palabra "experiencia" para casi todas las cosas. Luego me di cuenta de que se trataba sencillamente de otro término para indicar "realidad". Es que la realidad objetiva estaba cuestionada y la palabra experiencia expresaba un ir más allá de los sujetos y los objetos. Se empleaba tanto el término que sentí que ya resultaba inútil. Es probable que todavía suceda lo mismo. Es por esa razón que he intentado introducir la palabra "encuentro" que proviene del concepto del encuentro Yo-Tú de Buber.

Sea como fuere, los teólogos que seguían a Schleiermacher formulaban la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos alcanzar la certeza acerca

de Dios, la revelación, Cristo, el Espíritu divino, etc.? Kant había criticado todas las formas de llegar a Dios mediante argumentos. Tampoco podían adherir a la teología especulativa que seguía a Hegel, empleando argumentos mucho más refinados. Luego estaba el camino de la investigación histórica. Sin embargo, este camino quedó clausurado pues la investigación histórica, lejos de dar contenidos, los hacía desaparecer o los convertía en dudosos y cuestionaba la fundamentación histórica del cristianismo. ¿Cómo podemos acceder a una historia que sucedió hace dos mil años cuando sabemos tan poco sobre ella en términos de la investigación histórica? Si ése es el caso, queda una sola respuesta posible. Debe haber un punto de participación inmediata, y para ello se empleó el término "experiencia". La experiencia de la realidad divina debe ser la presencia de la realidad divina en nosotros y éste debe ser el único elemento que proporciona certeza. No obstante, pronto surgió la siguiente pregunta: ¿Cómo puede la experiencia interior que tenemos en nuestro siglo garantizar algo que sucedió hace cientos de años? La respuesta a la pregunta fue: La realidad del evento del pasado está garantizada por el efecto que tiene en mí.

Un hombre llamado F. H. R. Frank (1827-1891), profesor en Erlangen, elaboró todo un sistema de teología en el cual intentó mostrar cómo mi estatus aquí y ahora en tanto cristiano depende de testimonio del Antiguo y el Nuevo Testamento a lo que sucedió. Todos los relatos bíblicos, incluyendo la creación, la realización última, la venida de Cristo, y hasta los milagros quedan garantizados por mi experiencia personal aquí y ahora. Es una especie de proyección de mi experiencia a la realidad divino-humana del período bíblico. El método era muy impactante y en aquel momento representaba la única salida. Sin embargo, es evidente que a la crítica le resultaba fácil responder que todo lo que uno proyecta de su propia experiencia le ha sido dado originariamente por la Biblia y la tradición y, en consecuencia, es inevitable depender de ambas. De manera que no se pueden garantizar los contenidos por la propia experiencia. Si eso es imposible, ¿cómo se puede hacer? Esto nos lleva al problema fundamental con el cual la teología actual sigue luchando. No podemos aceptar, como hacen los católicos romanos, la autoridad de concilios y Papas. Por supuesto que, en última instancia, ellos tampoco pueden hacerlo si no tienen en sí mismos la experiencia del poder espiritual de la Iglesia de Roma. Mientras no formulen preguntas no hay problemas pero si lo hacen, su respuesta también depende de la experiencia. Se basa

sobre la experiencia de la gloria, la verdad, y el poder de la Iglesia de Roma y aquello de lo cual ella da testimonio. Dicho de otro modo, ni siquiera los cristianos católicos romanos autoritarios pueden eludir ese elemento de subjetividad que llamamos experiencia. Pero esta experiencia no les da ningún contenido. Todos los contenidos proceden de la Iglesia, su tradición y la Biblia. El hecho de que aceptan *estos* contenidos se debe a su participación en el espíritu de la Iglesia.

Puede suceder lo mismo con los protestantes. Como mencioné antes, Kierkegaard concebía la idea de convertirse en contemporáneo de Jesús mediante un salto sobre dos mil años. ¿Cómo es posible? El verdadero sentido de las palabras de Kierkegaard es tema de discusión pero es posible que haya querido decir lo que también afirmó Pablo al decir que ya no conocemos al Cristo según la carne sino según el Espíritu. Estamos en Cristo (*en Christo*) en la medida en que él es el Espíritu. Se trata de una participación inmediata. Vemos aquí un problema teológico surgido de la disolución de la gran síntesis. ¿Cuánto puede garantizar la experiencia? ¿Puede garantizar cualquiera de los contenidos en el tiempo y el espacio? No creo que la cuestión esté resuelta. Aún nos encontramos en medio de la situación. Cuando hoy nos preguntamos: ¿Qué es lo que garantiza el carácter de Cristo Jesús de Nazaret?, no podemos dar una respuesta meramente histórica ya que la respuesta históricamente científica nos deja en un estado de duda, de grados de probabilidad e improbabilidad, y no nos lleva más allá de ese estado. Si decimos, en cambio, que algo me ha sucedido a mí, hablamos en términos de experiencia. Esto que me ha sucedido a mí se relaciona con un acontecimiento que debe haber sucedido en la historia pues ha ejercido un impacto en mi propia existencia histórica. Esto es algo que si se puede decir y que debe decirse. Luego queda la pregunta acerca de cuánto puede quedar garantizado por la experiencia religiosa. Dejo esta pregunta sin responder. Se trata de un punto con el cual lucharon todos los teólogos de la mediación al tratar de superar la escisión sujeto objeto que se planteó durante la Ilustración; pareció quedar superada en la gran síntesis pero luego se volvió a plantear. Y así es como se encuentra hoy; a pesar de los intentos que se hacen por resolverla.

En este momento apareció otro teólogo que se ocupó de' mismo problema pero intentó responderlo de otro modo. Fue Martin Kähler, otro teólogo de la mediación. Halló una respuesta que adquirió mucha importancia y que se discutirá durante mucho tiempo pero sobre todo en la forma que le dio Bultmann. El impacto de Kähler fue importante en muchas direcciones. En su época, dicho impacto estaba limitado por la escuela kantiana de Ritschl que dominaba las universidades europeas. Hoy la situación ha cambiado y la obra de este teólogo ha vuelto a salir a la luz.

Lo que hizo Martin Kähler por nosotros —y hablo desde un punto de vista en parte histórico y en parte autobiográfico— tuvo un doble significado. En primer lugar, comprendió el problema de la duda: comprendió la pregunta: ¿Cómo puede el sujeto de la religión llegar al objeto? ¿Cómo pueden reunirse después de haber sido separados por la crítica de la Ilustración y de los acontecimientos subsiguientes? Y respondió lo siguiente: Esta duda es un elemento de la situación humana corriente que no podemos superar limitándonos a poner todo en la cuenta de la subjetividad de la experiencia. Debemos combinar la subjetividad de la experiencia, que también tuvo que aceptar como todos los demás, con la objetividad del testimonio bíblico. De manera que señaló la realidad descrita en este testimonio, no sólo su manifestación central, es decir, el Cristo y todo lo que se relaciona con El, sino también la realidad de lo divino en la naturaleza y la historia, en la creación y la realización. ¿Pero cómo pueden unirse estas dos cosas, lo subjetivo y lo objetivo? Su respuesta fue que no pueden hacerlo de manera absoluta. Sólo pueden unirse de una forma que acepte los límites de nuestra finitud. Ello significa que no podemos alcanzar la certeza absoluta. Ubicó esto de manera análoga al mensaje protestante de la justificación por la gracia a través de la fe: es decir, la aceptación del hombre a pesar de su vida interior corrupta y su alienación que nunca se pueden superar por completo. Se trata de la idea luterana acerca de la imposibilidad de ser un santo sin ser al mismo tiempo un pecador (*simul iustus et peccator*).

Ahora Kähler aplicaba este mensaje de la justificación no sólo a los actos interiores morales del hombre sino también a sus actos interiores intelectuales. Dios acepta a aquél que ha pecado en el sentido moral de la palabra, pero también a aquél que ha dudado, la forma

intelectual del pecado. La doctrina de la justificación se aplica también a los pensamientos y no sólo a la moral. Esto quiere decir que la duda no nos separa necesariamente de Dios. Esto fue lo que yo aprendí de Kähler en aquella época y luego desarrollé de manera más extensa en mi propia teología. Pero el primer impacto provino de la teología de la mediación enraizada en el principio fundamental de la Reforma y luego aplicada a la situación de la escisión entre sujeto y objeto desde los comienzos de la época moderna. Eso fue lo único que surgió de esta teología de la mediación. Ideas similares se han hecho cada vez más corrientes en Europa y América en razón de la subsistencia de la separación entre la objetividad de la Biblia y la tradición y la subjetividad de la experiencia. Se reúnen, pero nunca lo hacen por completo. La escisión permanece y, en consecuencia, subsiste la duda.

El otro elemento del impacto que ejerció Kähler sobre nosotros se relaciona con la crítica histórica. La crítica histórica es una forma de enfrentar el aspecto subjetivo, es decir, aquellos acontecimientos que decimos que ejercen un impacto transformador sobre nosotros. ¿Cómo podemos adquirir certeza de estos acontecimientos? Son los acontecimientos a los cuales se debe nuestra experiencia interior de ser salvos a pesar de pecar y dudar. La respuesta de Kähler al problema del tratamiento histórico de la Biblia se da en términos de una distinción aguda entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Hay una traducción inglesa de su famosa obra *The So-called Historical Jesus and the Historical, Biblical Christ* (*El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico, bíblico*) con una introducción a Kähler y su teología escrita por un ex discípulo mío, en razón de la relevancia que tiene para nuestra propia realidad.¹

¿Cuál es la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? ¿Podemos separarlos? ¿Debemos aceptar la idea de que jamás podemos alcanzar a Cristo si no es mediante la fe? ¿Se puede hacer algo acerca de las dudas que introdujo la investigación histórica en los escritos bíblicos? Kähler no creía que debían separarse ambas figuras. Para él, el Jesús de la historia es a la vez el Cristo de la fe y la certeza del Cristo de la fe es independiente de los resultados históricos del tratamiento crítico del Nuevo Testamento. La fe garantiza aquello que la investigación histórica nunca podrá alcanzar. ¿Cómo puede

¹ Traducción al inglés, edición e introducción de Carl E. Braaten. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

hacer esto la fe? ¿Qué puede garantizar? Ese es el problema en la actualidad, problema que mientras tanto ha sido agravado por gente como Bultmann y toda su escuela. No obstante, debemos a Kähler la primera percepción real de la situación en sus aspectos radicales. Este autor provenía de la gran síntesis, vivió en ella durante cierta parte de su vida, luego fue transformado por el movimiento de reavivamiento y se convirtió en uno de los teólogos más importantes de esa época. Sin embargo, como dije antes, esta posición de Kähler no fue decisiva para la situación del siglo diecinueve. Fue un precursor profético de lo que se desarrolló de manera más completa sólo en el siglo veinte. La herencia de Martin Kähler ha sido redescubierta en las discusiones actuales en vista de la crítica radical, tanto en Europa como en otros países.

B. EL MOVIMIENTO DE "REGRESO A KANT"

Me ocuparé ahora de la línea de pensamiento que pasa por Kant-Ritschl-Harnack para llegar a Troeltsch en Alemania y a Rauschenbusch y la denominada teología liberal en Estados Unidos.

¿Por qué surgió un grupo teológico determinado que lanzó el grito del "regreso a Kant" después que se había despedazado la gran síntesis y ellos mismos estaban rodeados por sus ruinas? ¿Por qué Kant y ningún otro? Ninguno de ellos dijo "regresemos a la ortodoxia" o "regresemos al pietismo". La escuela neokantiana dominante en mis épocas de estudiante incluía tanto a filósofos como a teólogos. Fue la escuela de Ritschl quien introdujo el kantismo en la teología. Recordarán lo que mencioné acerca de la prisión de finitud de Kant. La epistemología crítica de Kant estableció que no podemos aplicar las categorías de la finitud a lo divino. Sin embargo, había un punto de apertura en la esfera de la razón práctica: la experiencia del imperativo moral y su carácter incondicionado. Ese es el único punto donde podemos trascender los límites de la finitud. Pero no podemos hacerlo de manera teórica. No podemos demostrar a Dios ni hablar de El directamente sino únicamente en términos de "como si". Llamamos a esto una forma regulativa de hablar, en lugar de una forma constitutiva que puede afirmar algo de Dios directamente.

Esta retirada hacia Kant se mueve en dirección contraria a aquella otra consigna que usé antes: Comprender a Kant significa trascenderlo. Esa fue la idea de Fichte, Schelling, Hegel y Schleiermacher. Los

seguidores de Ritschl sostenían que el resultado de este trascender a Kant eran las ruinas de la gran síntesis que ahora tenían por delante, como los pedazos rotos de la Torre de Babel. Estos pensadores no consideraban, sin embargo, que se podían volver a juntar los pedazos como intentaron hacerlo los teólogos de la restauración. De manera resultaba posible un regreso a la ortodoxia, el pietismo o el biblicismo como intentaron hacerlo los teólogos de la restauración. De manera que había que hallar otro camino. Tal camino consistía en replegarse a la aceptación de nuestra finitud como la encontramos en la filosofía crítica de Kant. La escuela de Ritschl afirmaba que Kant era el filósofo del protestantismo. El protestantismo no aspira a escalar hacia lo divino; se mantiene dentro de los límites de la finitud. El intento de la gran síntesis es, en última instancia, un producto del misticismo, del principio de identidad entre lo divino y lo humano. Por lo tanto, este movimiento de "regreso a Kant" era extremadamente hostil a toda forma de misticismo, incluyendo las teologías de la experiencia, pues hay un elemento místico en la idea de la conciencia religiosa de Schleiermacher y en las otras formas de teología de la experiencia. La experiencia significa tener lo divino dentro nuestro, no necesariamente por naturaleza, pero dado y sentido dentro de nuestro propio ser. La escuela neokantiana no aceptaba esto. Protestaba contra el misticismo auténtico así como contra toda teología de la experiencia. ¿Qué quedaba entonces? Sólo dos cosas. Una de ellas es la investigación histórica. Esa es la grandeza y a la vez la debilidad de la teología liberal. Es la grandeza en la medida en que osa aplicar el método histórico a la literatura bíblica: es la debilidad en cuanto intenta basar la fe sobre los resultados de la investigación histórica. Eso fue lo que trataron de hacer. De manera que esta escuela tiene un aspecto positivo y otro negativo.

Sin embargo, debe haber un segundo factor, pues ¿cómo puede darse la certeza religiosa? Según Ritschl, Kant sólo nos dejó una ventana para escapar de nuestra finitud: el imperativo moral. La verdadera base de la certeza es el punto de vista moral. Estamos seguros de nosotros mismos como personas morales. No se trata de una experiencia de algo místico exterior a nosotros; es una experiencia personal inmediata o, más exactamente, la experiencia de ser una persona en tanto tal. De manera que la religión es aquello que nos hace capaces de actualizarnos como personas morales. La religión es una fuerza de apoyo para la esfera ética. Estos defensores del cristianismo intentaron salvarlo con

la ayuda del principio moral pero al hacerlo, provocaron la ira de todos aquéllos para quienes el elemento místico es fundamental en la religión. De manera que nos encontramos aquí con una religión a la cual se defiende sobre la base de la experiencia ética de la personalidad. La religión es la ayuda para lograr la realización personal. De manera que los dos aspectos de la teología de la escuela de Ritschl son: la investigación objetiva, científica y el principio moral o la experiencia de la personalidad ética.

La gran síntesis sobre la cual hemos hablado se ocupaba con mucha seriedad de la cuestión de la verdad. El cristianismo afirma que mediatiza la verdad, la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre. Eso quiere decir que hay una verdad ontológica, cosmológica y antropológica. Tanto Schleiermacher como Hegel quisieron afirmar la verdad en relación con toda la realidad. Los críticos de Hegel y los hegelianos negaron que se hubiera alcanzado una síntesis satisfactoria entre el cristianismo y el conocimiento filosófico sobre el hombre, la naturaleza, el universo como totalidad y la fuente y el fundamento divino del universo. De manera que los neokantianos y los ritschlianos abandonaron la pretensión de verdad en este sentido. Se replegaron a la crítica de la razón práctica de Kant y afirmaron: Lo divino aparece a través del imperativo moral y en ningún otro sitio. El problema de la verdad quedó reemplazado por la respuesta moral. La función del cristianismo, entonces, es hacer posible la moral. Desde este punto de vista se abandonaron todas las preguntas ontológicas en la medida de lo posible. Por supuesto, que nadie puede hacer algo semejante de manera absoluta. En la misma escuela neokantiana aparecieron personas, a comienzos de este siglo, que demostraron que siempre hay supuestos ontológicos en toda epistemología. Es un engaño creer que se puede responder a la famosa pregunta: "¿Cómo se puede conocer?" antes de conocer algo, antes de responder preguntas y luego someterlas a la crítica. La epistemología no puede sostenerse a sí misma porque el conocimiento y la realidad que se conocen son, ambos, conceptos ontológicos. No se pueden eludir los supuestos definidos si uno se ocupa del conocimiento. Sucede lo mismo con la filosofía analítica actual. Analiza las estructuras lógicas y lingüísticas del hombre, pero siempre incluye un supuesto oculto sobre la relación de la lógica y el lenguaje con la realidad, inclusive si no lo reconoce. A veces esta relación es completamente negativa cuando se dice que no sabemos nada acerca de la realidad y que nuestras estructuras lógicas y lingüísticas no tienen nada que ver con ella. Sin embargo,

luego hay que probar esto y quien trate de probarlo será un ontologista. Si, por otro lado, hay una relación positiva, habrá que hacer lo que siempre hicieron los filósofos: mostrar cómo se relacionan el lenguaje y la lógica con la realidad.

De manera que los ritschlianos se alejaron del plano ontológico hacia el moral. Todo el mensaje religioso, el mensaje de Jesús que había que describir en términos históricos, es un mensaje que libera la personalidad de las presiones de la naturaleza tanto exterior como interior. La función de la salvación es el triunfo del espíritu o la mente sobre la naturaleza. Ello sucede a través del perdón de los pecados. Ese es el sentido interno de la teología del repliegue de Ritschl. Se trataba de una teología que podía fortalecer el desarrollo poderoso de la personalidad burguesa a mediados y fines del siglo diecinueve. En un artículo incluido en el libro *The Christian Answer*,² (*La respuesta cristiana*), editado por Van Dusen, ex decano del Union Theological Seminary de Nueva York, hice una descripción extensa de este desarrollo del ideal de personalidad desde el Renacimiento hasta el final del siglo diecinueve, dando como ejemplos algunas producciones de las artes visuales. Allí se puede ver qué es una personalidad burguesa. La teología de Ritschl proporcionó la fundamentación teológica para este desarrollo del individuo fuerte, activo, moralmente disciplinado. Estaba relacionado con los elementos liberales de la estructura social y política, con un pensamiento autónomo en las ciencias y el rechazo de toda autoridad. Era compatible con el carácter de aquella época liberal personalista, pero no habría de durar mucho tiempo una vez entrado el siglo veinte.

La negación de la teología por parte de la escuela de Ritschl estaba unida a otro concepto que aún se discute en la filosofía de Estados Unidos, a pesar de que no se lo hace de una manera tan asidua como cuando yo llegué allí hace treinta años. Se trata del concepto de los juicios de valor. Se sostenía que el cristianismo hacía juicios de valor y no afirmaciones ontológicas. Esto significa que todo se relaciona con el sujeto que hace los juicios de valor. Era un típico mecanismo de evasión. Se lo había extraído de Rudolf Lotze, (1817-1881), una figura importante en la historia de la filosofía a mediados del siglo diecinueve. ¿Cómo se podía rescatar la vida espiritual del hombre, su personalidad, frente al naturalismo creciente que disuelve todo en una constelación

2 "The World Situation", *The Christian Answer*, editado por Henry P. Van Dusen, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1942.

de átomos? La respuesta era que, si bien somos incapaces de emitir juicios ontológicos, podemos hacer juicios de valor. Sobre la base de los juicios de valor podemos evaluar el cristianismo como aquella religión que puede superar las fuerzas de lo natural y asegurarnos como personas con un carácter moral disciplinado.

Se puede ver una analogía de esta situación en el puritanismo secularizado, no el original, propio de los Estados Unidos. Esa es la razón que explica la influencia que ejerció Ritschl en ese país mucho después de haber sido olvidado en Alemania. Fue mediatizado por sus propios discípulos o por Wilhelm Herrmann (1816-1922) en Marburgo con quien estudiaron muchos estadounidenses. Era un hombre en quien el liberalismo estaba relacionado con una piedad profunda y un fuerte deseo de liberar al cristianismo de todos los lazos autoritarios.

A partir del sentimiento antiontológico de Ritschl surgió una doctrina de Dios en la cual el elemento de poder en Dios quedaba negado o reducido a casi nada. Intentaba superar la polarización de poder y amor en Dios, y reducir la idea de Dios al amor. El mensaje de la salvación quedaba reducido al perdón. Se quitó el símbolo de la ira y el juicio divinos de la piedad práctica. Esto coincidía con la Ilustración, el kantismo y toda la tradición humanista. También tuvo mucho éxito. Sin embargo, se impone una crítica. Al orar, solemos iniciar nuestras plegarias con "Dios Todopoderoso". Al hacerlo, atribuimos de manera inmediata poder y fuerza a Dios. La divinidad de Dios se encuentra en el hecho de que es el poder último del ser. Este era uno de los puntos más débiles de la teología de Ritschl y contra él se dirigió la crítica.

C. ADOLF VON HARNACK

La figura más importante dentro de la escuela de Ritschl fue Adolf von Harnack (1851-1930). Era una figura muy imponente; básicamente un historiador de la iglesia. Su mayor logro fue *History of Dogma*,³ (*Historia del dogma*), que sigue siendo un clásico en este campo de investigación. Cualquier estudiante de la historia del pensamiento cristiano debe tenerlo en cuenta. Quienes provienen de tradiciones muy conservadoras deben sentir, aunque no lo reconozcan, que de alguna manera los dogmas cayeron del cielo. Si leen ese libro de Harnack verán cómo surgieron los grandes credos: el apostólico, el niceno y

³ *Historia del dogma*.

el calcedonio; verán qué gran medida de drama histórico, pasiones humanas, guía divina providencial participaron en este desarrollo. Verán que los concilios ecuménicos de Nicea y Calcedonia emplearon una cantidad de palabras de la filosofía griega en la formulación del dogma trinitario y cristológico. Harnack vio en este desarrollo una segunda ola de helenización. La primera fue el gnosticismo y la segunda la formulación del dogma antiguo. La primera fue rechazada por la Iglesia; la segunda fue aceptada y usada por ésta.

La investigación de Harnack sobre la historia del dogma planteó una serie de problemas que la teología actual sigue discutiendo. La relación entre el cristianismo y el gnosticismo no ha dejado de ser un tema controversial. Quizás el libro más importante sobre el gnosticismo sea el de Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*.⁴ Su interpretación del gnosticismo se basa sobre categorías existenciales tal como las usaron Heidegger y otros existencialistas. Demuestra que las especulaciones del gnosticismo no carecían de sentido sino que se basaban sobre la situación humana de las postrimerías de la antigüedad que, como la nuestra, era una situación de desintegración y absurdo. Había un anhelo de salvación, una búsqueda continua de poderes salvíficos en un mundo deteriorado de fines del Imperio Romano. El gnosticismo fue un intento de expresar las fuerzas salvadoras y describir la situación humana en categorías muy semejantes a las de los filósofos existencialistas de nuestra época.

Sin embargo, hubo una razón por la cual el cristianismo rechazó el gnosticismo. Estos gnósticos se oponían al Antiguo Testamento. Ello significa que se oponían a la idea de la creación, que el mundo ha sido creado como algo bueno, que no hay una materia de la cual debemos librarnos, etc. Según el cristianismo, la liberación se refiere a la finitud y al pecado y no a una materia en la cual estamos atrapados. Dicho de otro modo, se rechazó la forma dualista de gnosticismo, el dualismo entre un Dios superior y un contra-Dios. La Iglesia logró rechazar este dualismo gnóstico, pero, de todos modos, usó los conceptos del mundo helenista. No se los debe llamar griegos simplemente pues el griego clásico no fue mucho más allá del segundo siglo antes de Cristo. Luego vino el helenismo, el cual es una mezcla de griego, persa, egipcio, judío y hasta elementos indios y grupos místicos de todas clases. Es

⁴ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. Hay traducción al inglés, *La religión gnóstica*, Boston: Beacon Press, 1958.

una religiosidad mixta en la cual se usaban los conceptos griegos pero en un sentido transformado por un enfoque religioso.

A fin de que se lo recibiera, el mensaje cristiano debía proclamarse en categorías que la gente que debía recibirlo comprendiera. La Iglesia cristiana se abocó a ello sin temor. La crítica de Harnack fue que de este modo, el cristianismo se intelectualizó. Pero estaba errado en este sentido. Mi crítica central a este autor se dirige justamente a este aspecto. Cuanto más hemos aprendido sobre los gnósticos y toda la cultura helenista durante los últimos cincuenta años, más nos hemos dado cuenta de lo equivocado que estaba Harnack. Consideraba que el helenismo era sinónimo de intelectualización. Esto no es totalmente cierto. Ni siquiera se aplica a Platón o Aristóteles y los estoicos. Toda gran filosofía está enraizada en una emergencia existencial, en una situación de cuestionamientos a partir de la cual deben surgir respuestas salvadoras. Cualquiera que lea a Platón y Aristóteles verá que esto es así en sus obras. En el helenismo aparece de manera manifiesta pues durante todo el lapso entre el año 100 a. de C. hasta alrededor del 100 d. de C. la pregunta sobre la salvación de una realidad distorsionada es un tema central. Los conceptos griegos ya incluían un matiz religioso cuando fueron empleados por los dogmas cristianos. De manera que Harnack tenía razón al afirmar que se había dado una helenización pero se equivocó al definir a ésta como una intelectualización.

Según Harnack, al usar términos como *ousia* e *hypostasis* en la elaboración del dogma oficial de la Iglesia se introdujo un elemento foráneo dentro del cristianismo. Este proceso no comenzó sólo en los concilios de los siglos cuarto y quinto, sino que ya estaba presente en los padres apostólicos, lo cual significa que existía en la generación contemporánea a los últimos escritos bíblicos. Luego este proceso recibió un ímpetu fuerte por parte de los apologistas que elaboraron el concepto de logos en teología. Se puede llamar helenización a todo esto, ¿pero de qué otra manera pudo haber sucedido? Los paganos no eran judíos de manera que no se podían emplear los conceptos judíos. Por otra parte, los conceptos judíos no se empleaban tanto ni siquiera en los círculos de los cuales surgieron Jesús y Juan el Bautista. Una lectura de los Rollos del Mar Muerto mostrará que los conceptos del Antiguo Testamento están presentes allí pero que hay más elementos de los movimientos apocalípticos del período intertestamentario. Inclusive el judaísmo se había adaptado a la nueva situación. No se hubiera podido

actuar de otro modo si se buscaba la supervivencia del judaísmo o del cristianismo.

La grandeza de Harnack consiste en que mostró este proceso de helenización. Su punto débil fue que no vio que era algo necesario. Los que estudiamos bajo la influencia de la *Historia del dogma* sentimos una profunda liberación. Se trataba de la liberación de la necesidad de identificar los conceptos helenísticos con el mensaje cristiano. Por otra parte, yo no aceptaría esa noción que se escucha con frecuencia acerca de que hay que eliminar todos los elementos griegos y limitarse a usar los términos del Antiguo Testamento. Se sugiere que el cristianismo es, esencialmente, una cuestión del lenguaje del Antiguo Testamento y una continuación de su teología y su piedad. Si esto se llevara a cabo de manera coherente, habría que tachar por lo menos dos tercios del Nuevo Testamento, pues tanto Pablo como Juan emplean una cantidad de conceptos helenísticos. Por otra parte, eliminaría toda la historia de la doctrina. Esta idea representa una nueva atadura a un desarrollo determinado, el desarrollo del Antiguo Testamento. El cristianismo no está más cerca de los judíos que de los griegos. Creo que quien expresó esa idea fue el gran misionero a los griegos y al mundo pagano helenista.

Hay otro aspecto de Harnack que impresionó mucho más a los grupos intelectuales de fin de siglo. En una ocasión él mismo me dijo que en el año 1900 la estación principal del ferrocarril de la ciudad de Leipzig, una de las más grandes de Europa Central, estaba bloqueada por furgones de carga en los cuales se enviaba su libro *What is Christianity?* (*¿Qué es el cristianismo?*) a todos los países del mundo. También nos dijo que ese mismo libro había sido traducido a más idiomas que cualquier otro con excepción de la Biblia. Ello significa que ese libro, el testimonio religioso de uno de los académicos más importantes del siglo, tuvo una gran importancia para las personas con cierta formación antes de la Primera Guerra. Significaba la posibilidad de afirmar el mensaje cristiano en una forma liberada de su cautiverio dogmático y, al mismo tiempo, muy enraizada en la imagen bíblica de Jesús. A fin de elaborar esta imagen inventó una fórmula para establecer una distinción muy clara entre el evangelio de Jesús y el evangelio sobre Jesús. Afirmó que el evangelio sobre Jesús no pertenece al evangelio predicado por Jesús. Esta es la fórmula clásica de la teología liberal: el evangelio o mensaje predicado por Jesús no contiene nada del mensaje predicado más tarde acerca de Jesús.

Tal afirmación supone la reducción del Evangelio a los tres primeros y la eliminación en estos tres de todo lo que manifieste la influencia de Pablo. La teoría de Baur acerca del conflicto entre Pablo y Jesús vuelve a aparecer aquí de una manera más refinada, moderna, según la cual Pablo interpretó a Jesús de una manera que está muy alejada del Jesús histórico. Como era de esperar, esta idea tiene algunos seguidores contemporáneos. Sólo que el tema central de discusión no es tanto Pablo como la comunidad primitiva que existía antes de él. Basándose en la experiencia de la resurrección, esta comunidad primitiva produjo las doctrinas sobre Jesús, doctrinas que no se pueden encontrar en el mensaje original del mismo Jesús. Este mensaje original es el mensaje del Reino que vendrá, y el Reino es el Estado en el cual Dios y el miembro individual del Reino están en una relación de perdón, aceptación y amor.

Aquí también alguien podría decir que me he limitado a presentar esto pero no lo he criticado. De manera que me adelantaré a la pregunta para decir que no creo que ése sea un enfoque posible. Creo que todo el Nuevo Testamento está unido, incluyendo los tres primeros Evangelios, en la afirmación de que Jesús es el Cristo, el portador del nuevo cón. Creo que esta afirmación fundamental supera la escisión entre Jesús, por un lado, y la comunidad primitiva, o Pablo y Juan, por el otro. Nadie que enfoque a la literatura desde una óptica histórica puede negar u ocultar que hay diferencias, pero de allí a afirmar que las diferencias poseen un significado sistemático absoluto es algo muy distinto. Mi crítica a toda la teología liberal, incluyendo a Harnack, es que no tuvieron, en realidad, una teología sistemática: creyeron en los resultados de la investigación histórica de una manera equivocada. En consecuencia, sus pronunciamientos sistemáticos fueron relativamente pobres. Sin embargo, en aquella época resultaron significativos para alguna gente.

CH. MOVIMIENTOS DENTRO DE LA TEOLOGIA

Nos ocuparemos ahora de manera esquemática de algunos movimientos dentro de la teología.

1. *El renacimiento luterano*

El renacimiento luterano se produjo dentro de la misma escuela de Ritschl dándole una mayor dimensión de profundidad. Cuando se re-

descubrió a Lutero quedó claro que su Dios no era el Dios limitado por una óptica moralista que presentaba la teología liberal. El Dios de Lutero es el Dios oculto, desconocido, el Dios en quien se enraizan tanto las tinieblas de la vida como su luz, el Dios que se ve en términos de la línea voluntarista de pensamiento a la cual hicimos referencia en otro capítulo. Esto fue muy importante pues liberó la imagen de Lutero de una especie de distorsión popular; mostró la tremenda fuerza interior del gran revolucionario, el primer reformador cuya transformación fue la raíz de todos los movimientos reformadores, incluyendo al de Zwinglio, Calvino y todos los evangélicos radicales. Todo esto se dio sobre la base de la escuela de Ritschl pero resultó en una profundización de esa escuela.

2. *Realismo bíblico*

Hubo otra escuela que, en cierto modo, fue una reacción biblicista contra los ritschlianos, pero no era un biblicismo que estuviera atado a la doctrina de la inspiración ni a otras tesis fundamentalistas. La doctrina de la inspiración había sido abandonada por todos excepto un puñado de fundamentalistas en Alemania. Antes, era un realismo bíblico mucho más adecuado a la naturaleza humana, tal como Lutero resultaba mucho más relevante para la naturaleza humana que cualquier cosa que la personalidad individual determinada por elementos moralistas de fines del siglo diecinueve haya podido imaginar jamás. Uno de los responsables de este realismo bíblico de Martin Kähler y junto con él estaban sus amigos Adolf Schlatter, Wilhelm Lütgert y Hermann Cremer.

Su debilidad fue que a pesar de su realismo bíblico y su comprensión de los aspectos más profundos de la naturaleza humana a la luz de la Biblia, se opusieron a la crítica histórica. No era posible justificar su resistencia pues la crítica histórica era una cuestión de honestidad científica. Los métodos habían sido aceptados, por más conservador o radical que se fuera en la investigación histórica de la literatura bíblica. Yo mismo experimenté una verdadera crisis en mi desarrollo después de abandonar Halle donde esta clase de biblicismo estaba establecido de manera muy rotunda, y comencé a estudiar por mi cuenta la historia de la crítica bíblica. Especialmente después de estudiar la historia de la investigación sobre la vida de Jesús de Albert Schweitzer⁵ quedé

⁵ *El secreto histórico de la vida de Jesús*, 1967. Siglo Veinte.

convencido del carácter inadecuado de la clase de biblicismo en el cual no se tomaban en serio las preguntas históricas. Esta experiencia me impidió guardar silencio acerca de los problemas de la crítica histórica frente a la influencia barthiana durante los años de lucha eclesiástica en Alemania. Barth silenció estos problemas casi por completo en su escuela y cuando llegué a Estados Unidos allí tampoco había teólogos que se preocuparan por ellos. No obstante, los problemas auténticos no pueden ignorarse durante mucho tiempo. La explosión que causó Bultmann no se debió tanto a algo nuevo que introdujera sino al hecho de que surgió a luz aquellos problemas que la escuela de Barth había silenciado. Por supuesto que Bultmann ofrecía su tipo especial de crítica extrema pero no hubo nada metodológicamente nuevo en la situación desde el surgimiento de la crítica histórica hace doscientos años. La explosión ocurrió cuando Bultmann escribió su artículo sobre demitologización, "New Testament and Mythology". ("Nuevo Testamento y mitología"),⁶. El golpe hubiera resultado mucho menos grave si los teólogos alemanes, y otros también, se hubieran percatado antes de la imposibilidad de ignorar el enfoque histórico en la interpretación del Nuevo Testamento.

3. *Crítica radical*

La agudización del radicalismo en la crítica histórica minó los supuestos de Harnack y toda la teología liberal. El supuesto de *¿Qué es el cristianismo?* de Harnack era que se puede llegar a una imagen bastante exacta del hombre empírico, Jesús de Nazaret, con la garantía de los métodos de la ciencia histórica. Es decir que se puede llegar a una definición del cristianismo original mediante la eliminación de todos los agregados de las congregaciones primitivas y de Pablo y Juan. Sin embargo, se demostró que ello era imposible.

La crítica histórica radical comenzó, en primer lugar, con el Antiguo Testamento. Con anterioridad, se había leído el Antiguo Testamento en la vieja Biblia de Lutero en la cual algunos pasajes habían sido impresos en letras grandes. Eran los pasajes que ofrecían un consuelo o aquéllos relacionados de manera especial con el cumplimiento de las profecías en el Nuevo Testamento. La confianza en este modo de leer el Antiguo Testamento quedó destrozada por la hipótesis de Weillhausen.

⁶ Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*, Vol. 1, editado por H. W. Hartsch, traducido al inglés por Reginald Fuller, Londres: S.P.C.K., 1954.

Fue un acontecimiento de gran importancia religiosa. Ahora se podía leer el Antiguo Testamento, no como una colección de palabras edificantes impresas en letras grandes, sino como un verdadero desarrollo en la historia, como la historia de la revelación, en la cual está incluido tanto lo divino como lo humano.

La crítica del Nuevo Testamento operó de manera aún más extrema. Si Harnack podía hablar sobre Jesús en términos de Dios y el alma, el problema era el siguiente: ¿Qué pasa con la autoconsciencia de Jesús? ¿Cómo se comprendía Jesús a sí mismo? La respuesta depende en gran medida del concepto de "Hijo del Hombre" de los evangelios. ¿Qué quería decir esto en la mente del propio Jesús? ¿Lo aplicaba a sí mismo, y si lo hacía, en qué sentido? Y si no, ¿qué quisieron decir los primeros cristianos con estas palabras? Las dos formas posibles de responder a estas preguntas las presentó Albert Schweitzer en la conclusión de su libro *The Quest of the Historical Jesus* (*El secreto histórico de la vida de Jesús*). Schweitzer mismo presenta y defiende una de esas formas. Es la solución de la escatología a ultranza. Jesús se consideraba a sí mismo una figura escatológica, apocalíptica, y se identificaba con el Hijo del Hombre en el sentido de Daniel. Aquí el Hijo del Hombre es un emisario de Dios que se yergue frente al trono divino y luego lo abandona para descender a los males de este eón y para traer una nueva era. Luego Schweitzer pasa a describir la catástrofe del momento en que Jesús clamó desde la cruz, al sentir que Dios lo había abandonado. Jesús había esperado que en su poder, Dios intervendría para salvarlo a El y al mundo, pero fue en vano. Esta es una de las versiones.

Hay muchas otras. Pero la que Schweitzer compara con la suya es la del escepticismo histórico extremo, representado por Wilhelm Wrede y más tarde por el mismo Bultmann. En este caso, escepticismo no significa la duda sobre Dios, el mundo y el hombre sino la duda acerca de la posibilidad de alcanzar al Jesús histórico mediante nuestros métodos históricos. Mi propia formación proviene de esta escuela del escepticismo histórico. Si la interpretación apocalíptica de Schweitzer con respecto a Jesús no es correcta, debemos reconocer que nos encontramos en una posición desde la cual no podemos saber mucho acerca del Jesús histórico. Esta situación extrema es el trasfondo de mi intento de responder a la pregunta sistemática en el sentido de cómo podemos decir que Jesús es el Cristo si la investigación histórica nunca puede alcanzar la imagen segura del Jesús histórico. El segundo volumen

de mi *Teología sistemática* es un intento de extraer las consecuencias que crea para la teología sistemática ésta actitud escéptica ante el Nuevo Testamento en general y el Jesús histórico en particular.

1. *Rudolf Bultmann*

Podemos ocuparnos de cierto aspecto de la obra de Bultmann mientras estamos en este tema de la crítica histórica. Al leer su *History of the Synoptic Tradition* (*Historia de la tradición sinóptica*)⁷ se comprobará el carácter radical de su escepticismo y por qué es incapaz de llegar a resultados conservadores. Sin embargo, para una teología sistemática el problema no es que los resultados sean más o menos conservadores o extremos. Los historiadores que se oponen a Bultmann porque son un poco más conservadores que él, emplean su mismo método. Los dos polos de conservadorismo y radicalismo no significan nada para la teología sistemática pues una crítica conservadora o una crítica radical no pueden superar nunca el nivel de probabilidad en cuestiones históricas. El hecho de que se ofrezcan más probabilidades positivas o negativas no hace ninguna diferencia con respecto al problema fundamental de la teología sistemática.

En relación con esto, podemos hacer algunos comentarios acerca de la llamada nueva búsqueda del Jesús histórico llevada a cabo por algunos de los seguidores de Bultmann. Sin duda alguna, son más optimistas en cuanto a las probabilidades, pero no resulta de ello ningún cambio con respecto a la situación sistemática. Nuestro conocimiento sobre Jesús nunca supera las probabilidades de uno u otro tipo.

Bultmann ha relacionado su investigación histórica radical con un intento sistemático. Llama "desmitologización" a este intento radical. Con ello quiere decir que debemos liberar al mensaje bíblico del lenguaje mitológico en el cual está expresado de manera que el hombre moderno que no comparte el mundo bíblico pueda aceptar honestamente dicho mensaje. Esto como dije antes— significó una verdadera explosión en el mundo teológico pues la influencia de Barth había suprimido las preguntas críticas radicales sobre la interpretación bíblica. De manera que el nombre de Bultmann pasó a ocupar un lugar central en las discusiones teológicas.

⁷ Traducido al inglés por John Marsh. Nueva York: Harper & Row, 1963.

Como todos saben lo que trata de hacer Bultmann, permítaseme expresar mi crítica suave sobre ella. Creo que en la mayoría de los puntos estoy del lado de Bultmann. Pero él desconoce el significado del mito. No sabe que el lenguaje religioso es y siempre debe ser mitológico. Inclusive cuando dice que Dios ha actuado en Jesús a fin de confrontarnos con la posibilidad de decidir a favor o en contra de la existencia auténtica, usa una forma de hablar simbólica o mitológica. Se resiste a reconocerlo: no puede ir más allá de eso. He aseverado con frecuencia que no debería hablar de desmitologización sino de desliteralización que significa no tomar los símbolos como expresiones literales de acontecimientos en el espacio y el tiempo. Es algo que realmente debemos hacer porque de ello depende la posibilidad de presentar el mensaje cristiano a los paganos de nuestro tiempo, y todos nosotros estamos entre estos paganos en virtud de por lo menos la mitad de nuestra educación. Todos estamos en la línea divisoria entre el humanismo y el cristianismo. Ni siquiera podemos hablarlos a nosotros mismos en términos bíblicos a menos que seamos capaces de desliteralizarlos.

Si bien en esto estriba la importancia de Bultmann, no es capaz de incorporarlo a una estructura realmente sistemática, ni siquiera con la ayuda del existencialismo de Heidegger.

No obstante, este existencialismo sí lo ayuda para mostrar el carácter existencial de los conceptos del Nuevo Testamento. La interpretación existencial del Nuevo Testamento se ocupa de los conceptos de ansiedad, preocupación, culpa y vacío, y esto es importante. Yo también he aplicado una interpretación existencialista de textos bíblicos en todos los sermones que he predicado. Pero Bultmann es incapaz de presentar todo esto en una estructura realmente sistemática.

5. *El enfoque de la Historia de las Religiones*

Hermann Gunkel (1862-1932) fue el primer gran crítico desde el punto de vista de la historia de las religiones. Fue fundamentalmente un estudioso del Antiguo Testamento pero su método y los resultados que obtuvo tuvieron implicaciones para el estudio del Nuevo Testamento. En Alemania el movimiento dentro del cual participó se llama *Religionsgeschichtliche Schule*; una palabra para nombrar la "escuela de la historia de las religiones". No era una escuela en el sentido de que hubiera un interés especial por las religiones vivas como el Islam,

el budismo, el hinduismo, etc., sino que era un método para analizar los contenidos de los escritos bíblicos. Intentaba descubrir en qué medida tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento dependen del simbolismo religioso de las religiones que los rodean. Por supuesto que esto excluye las religiones asiáticas así como el Islam que llegó mucho más tarde, pero incluye las religiones de Persia, Egipto y Asiria; incluye las formas primitivas de religión y especialmente las religiones de misterio que surgieron en el mundo helenístico. ¿En qué medida dependen los escritos bíblicos de estos movimientos religiosos prejuicios y precristianos?

El enfoque y los descubrimientos de Gunkel ejercieron una influencia enorme. Creo que *Genesis übersetzt und erklärt* (Comentario sobre el Génesis)⁸ de Gunkel sigue siendo la obra clásica que muestra la influencia de las religiones paganas en los libros del Antiguo Testamento. Rastrea los temas de las religiones paganas primitivas que aparecen en los relatos del Génesis. Demuestra de qué manera el espíritu judío, el profetismo y más tarde la escuela sacerdotal transformaron los mitos paganos y los purificaron bajo el impacto del espíritu profético. Todo esto nos ha proporcionado una comprensión mucho mejor del Antiguo Testamento.

Sucedió lo mismo con el Nuevo Testamento. Las religiones contemporáneas circundantes influyeron sobre los autores del Nuevo Testamento. La influencia de período apocalíptico resulta obvia. Algunos conceptos se relacionan con las religiones de misterio. El mismo término "Señor" (*kyrios*) puede tener alguna relación con las religiones de misterio. Nadie puede ocuparse del Nuevo Testamento en la actualidad si no conoce estos hechos. Siempre hay diferencias de opinión acerca de estos temas entre los especialistas, pero el enfoque mismo debe tratarse con seriedad.

DISCUSION

Pregunta: Parece que la mayoría de los teólogos sistemáticos que hemos tratado han flaqueado en el punto donde hablan o dejan de hablar sobre el problema del pecado. ¿Puede establecerse tal generaliza-

⁸ *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1901. Véase *The Legends of Genesis*, traducido por W. H. Carruth, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901. Este libro es una traducción del Comentario sobre el Génesis del autor.

ción con alguna exactitud y, si es así, tiene algún sentido en particular para la empresa teológica?

Respuesta: Esto no se aplica a todos los teólogos de la mediación. Tratamos la doctrina del pecado de Schleiermacher y señalamos sus debilidades. Derivaba el pecado de manera evolucionista de las características inadecuadas del desarrollo mental del hombre por comparación con su desarrollo corporal. En la escuela de Ritschl el pecado tampoco recibió todo su sentido porque se lo describía de manera similar al conflicto entre la existencia independiente del hombre y su base natural. La salvación se concebía, entonces, como el poder espiritual del hombre que superaba su base natural. Para la escuela de Ritschl la salvación era especialmente perdón de los pecados, pero no transformación, pues la idea del espíritu presente en el hombre y transformándolo era algo muy alejado del pensamiento de los ritschilianos. De manera que la generalización se aplica a los teólogos más relevantes que hemos analizado. Pero no es válida con respecto a los teólogos de la mediación, algunos de los cuales hemos tratado de manera breve. He omitido un teólogo muy importante con respecto a la doctrina del pecado. Es Julius Müller (1801-1873). Se granjeó para sí el sobrenombre pecado-Müller porque escribió una obra vasta y clásica sobre la doctrina del pecado.⁹ especialmente en términos de la filosofía de Schelling. Por otra parte, cuando nos ocupamos de los filósofos y los teólogos existencialistas mostramos su enfoque de la situación de alienación humana. Se discutió a Kierkegaard de manera especial en relación con este tema. Su noción de que el pecado se presupone a sí mismo, su concepto de la transición de la inocencia a la culpa y el problema de la enfermedad para muerte son todos aspectos profundos de la realidad del pecado. Hay una fuerte tradición de comprensión de la profundidad del pecado en los teólogos de la mediación, mucho más profunda que en Schleiermacher y Ritschl.

6. *Ernst Troeltsch*

Para finalizar este trabajo nos limitaremos a hacer algunos comentarios sobre cuatro temas. El primero de ellos trata sobre el pensamiento de Ernst Troeltsch quien fuera un colega en la Universidad

⁹ *The Christian Doctrine of Sin*, traducido al inglés por William Urwick. Edinburgo: T. & T. Clark, 1868.

de Berlín y a quien considero uno de mis maestros a pesar de que nunca le escuché una clase. En segundo lugar, quisiera ocuparme de los fundamentos del socialismo religioso en Alemania. En tercer lugar, de Karl Barth y, por último, de temas existencialistas.

Me ocuparé en primer lugar de Troeltsch como un filósofo de la religión. Su problema principal giraba en torno del significado de la religión en el contexto del espíritu humano o la estructura mental del hombre. En este punto, Troeltsch seguía a Kant aceptando sus tres críticas, pero afirmaba que no hay solamente un *a priori* teórico, la estructura categorial del hombre, como lo desarrolló Kant en la *Crítica de la razón pura*, ni solamente un *a priori* moral, tal como lo desarrolló Kant en la *Crítica de la razón práctica*, ni sólo el estético, como aparece en la *Crítica del juicio*, sino que también hay un *a priori* religioso. Esto quiere decir que hay algo que pertenece a la estructura de la misma mente humana de donde surge la religión. Esencialmente está presente si bien siempre en potencia, como sucede con las otras tres estructuras. Si se actualiza en el tiempo y el espacio es otra cuestión, pero si ello sucede, tiene su propio tipo de certeza como sucede con las otras. Es un *a priori*. Decir que es un *a priori* no significa que se lo debe entender en un sentido temporal, como si todas las categorías kantianas estuvieran en la conciencia del recién nacido de manera clara. No es ese el significado de *a priori*. Lo que significa es que si alguien tiene las características del hombre, si posee una mente humana y una estructura racional humana, estas categorías se desarrollan bajo el impacto de la experiencia. Eso fue lo que intentó mostrar Troeltsch con respecto al *a priori* religioso. Yo diría que en este aspecto se encuentra en la gran tradición de la escuela franciscano-agustiniana de la Edad Media. Me resulta imposible comprender cómo podríamos alcanzar una comprensión filosófica de la religión sin hallar un punto en la estructura del hombre en tanto hombre en el cual lo finito y lo infinito se encuentren o estén uno dentro del otro.

En su libro *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (*El carácter absoluto del cristianismo*),¹⁰ Troeltsch critica la famosa obra de Harnack, *¿Qué es el cristianismo?* Se pregunta lo siguiente: ¿Cuál es la esencia del cristianismo y de dónde la derivamos? ¿Es el período clásico del cristianismo, el período de los após-

¹⁰ *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: J. C. Mohr, 1929.

toles? ¿Es una abstracción de todas las épocas lograda mediante el empleo del método aristotélico que abstrae de todas las realidades concretas a fin de alcanzar la esencia? En ambos casos nos enfrentamos con algo imposible ya que no hay tal esencia en la historia. La historia está abierta hacia el futuro. Si se quiere hablar de una esencia, sólo se lo puede hacer mediante la anticipación de la totalidad del futuro, lo cual es imposible. Por esa razón, niega la posibilidad de hallar una esencia.

Troeltsch no era solamente un filósofo de la historia; también era un hombre que tenía una gran visión histórica. Recuerdo la excitación que suscitó la publicación de su gran ensayo sobre el significado del protestantismo en relación con el mundo moderno.¹¹ En este artículo escribió sobre el carácter medieval del protestantismo primitivo y desafió a quienes aseguraban que el protestantismo había puesto fin al mundo medieval. Intentó mostrar que el protestantismo primitivo presentaba todas las características propias del medioevo. La Edad Media, en su opinión, sólo llegó a su fin con el Humanismo. Como es evidente, se trataba de una expresión fundamental de lo que se suele denominar protestantismo liberal.

La filosofía de la historia de Troeltsch se basa sobre una actitud negativa hacia lo que él llama "historismo" y que nosotros denominaríamos "historicismo". Sea como fuere, se trata de una actitud relativista hacia la historia. Para el historicismo, la historia es una mera observación del pasado. No es una actitud que implique la participación en la historia o el tomar decisiones que resulten decisivas para el curso de la historia. Al final del siglo diecinueve la historia, en el mejor de los casos, era un tema interesante para la observación en una actitud prescindente. Conozco personas que han mantenido esta actitud en el siglo veinte y siguen siendo historicistas en este aspecto. Ahora bien, Troeltsch intentó superar esta situación mediante una elaboración interesante. Se formuló la pregunta siguiente: ¿Cuál es el fin de la historia? ¿Hacia dónde va la historia? Ese fin determinaría el significado de la historia. No obstante, negó la posibilidad de conocer o postular tal fin. Dijo que sólo podemos hablar de la estructura histórica concreta en la cual vivimos. Sin duda alguna, se

¹¹ *Protestantismo y mundo moderno*, F. C. E. Es una traducción de la edición alemana de 1911, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*.

trataba de un adentro con respecto al historicismo. No era un mero observador; también quería transformar la historia. Sin embargo, lo hizo de una manera limitada. Afirmó que nuestra tarea consiste en ocuparnos de la etapa inmediatamente posterior de la historia, a la cual llamó europeísmo. Se trata de un concepto que coincide con lo que hoy llamamos el mundo occidental. Por supuesto que también incluía a Estados Unidos. No usó la expresión 'mundo occidental' porque en aquella época aún no había comenzado el conflicto entre Oriente y Occidente. El europeísmo es una combinación de elementos cristianos: judíos, griegos, romanos y germanos. El cristianismo es la religión del europeísmo: pertenece al mundo occidental. Por lo tanto, las misiones no pueden tener la intención de convertir a los habitantes del mundo oriental sino de fomentar la interpretación de las grandes religiones. Era presidente de una sociedad misionera especial que estaba guiada por la teología liberal y como tal desarrolló su concepto de las misiones, es decir, la interpenetración de culturas y religiones. Ello significa que habría que abandonar la idea del carácter absoluto del cristianismo, cualquiera sea el significado de este término. Se relativizaba el cristianismo al limitarlo a la cultura occidental, al convertirlo en la religión del europeísmo. El cristianismo y la cultura occidental se pertenecen mutuamente, pero lo mejor que se podría esperar con respecto a la cultura oriental es la interpenetración de las religiones.

El próximo punto que queremos tratar tiene importancia capital para la teología. En el pasado, por lo general se había discutido la historia de la teología como la historia del dogma o de los juicios doctrinales de la Iglesia. Esto también se aplica a Harnack, Troeltsch, en cambio, había recibido la influencia de Max Weber (1864-1920), el gran sociólogo y quizá el académico de más envergadura en la Alemania del siglo diecinueve. De manera que ahora Troeltsch planteaba la siguiente pregunta: ¿Qué sucede con las enseñanzas sociales de las Iglesias cristianas? ¹² Tal es, de hecho, el título de su obra. ¿Acaso no deberíamos ver las afirmaciones dogmáticas a la luz de las doctrinas sociales de las Iglesias? Quizá podríamos comprender mejor esas afirmaciones dogmáticas desde este enfoque en lugar de tratarlas como algo aislado de la realidad social. Este método estaba influido por los principios metodológicos del marxismo pero de un modo que se veía

¹² *The Social Teachings of the Christian Churches*, traducido al inglés por Olive Wyon. Nueva York: The Macmillan Company, 1931.

compensado por la interpretación del propio Max Weber sobre la relación entre el pensamiento y la realidad social. Max Weber intentó mostrar, por ejemplo, que el calvinismo había ejercido una importancia enorme sobre la forma en que los gobernantes capitalistas obtuvieron sus fortunas y manejaron sus industrias mediante un ascetismo mundano tal como lo exigía la ética calvinista.

De manera que el método de Troeltsch era una calle de doble mano. Por un lado, estaba la idea de que todas las doctrinas dependen de las condiciones sociales y no se las puede comprender con independencia de ellas. Ese era el lado marxista. Pero por el otro lado, estaba la comprensión igualmente importante de que la forma en que la gente usa estas condiciones sociales depende en gran medida de su preocupación última, de sus convicciones religiosas y sus implicaciones éticas. De este modo, junto con Max Weber, intentó ofrecer una nueva clave para interpretar la historia de la religión.

Estos son los temas más importantes en Troeltsch y, como dije antes, sus ideas ejercieron una influencia profunda sobre mi pensamiento. Sin embargo, hay dos aspectos en los cuales yo ya pertenecía a una generación nueva. Muchos de nosotros no nos sentíamos satisfechos con la forma en la cual Troeltsch intentaba superar el historicismo. Sentíamos que él mismo estaba bajo su poder. El otro punto acerca del cual divergíamos con Troeltsch se relacionaba con el existencialismo que estaba apareciendo en esa época. Troeltsch no mantenía el menor contacto con estas ideas existencialistas. En un último análisis provenía de la escuela de Ritschl y esta corriente de pensamiento consistía en un esencialismo racionalista. Mientras intentábamos superar estas limitaciones de Troeltsch siempre nos manteníamos agradecidos hacia él por la crítica, frecuentemente devastadora, que dirigía a muchas formas tradicionales de teología cristiana. Nos enseñaba una clase de libertad que transcendía la actitud bíblicista bastante estrecha de miras de la escuela de Ritschl y la teología liberal que, a pesar de su liberalismo, suele mantenerse atada a un elemento bíblicista pietista.

7. *Socialismo religioso*

Se puede ver al socialismo religioso como un intento de superar las limitaciones del esfuerzo de Troeltsch por superar el historicismo.

Me hubiera gustado haber contado con la oportunidad de rastrear las fuentes subyacentes al socialismo religioso. Estas fuentes están en la línea de desarrollo que incluye a figuras como Boehme, Schelling, Oetinger y, en general la tradición del realismo bíblico que no era ni ortodoxa ni fundamentalista, por un lado, ni pietista, por el otro, y que trascendía el luteranismo doctrinal por su intimidad con las realidades sociales y políticas. Las ideas fundamentales de esta orientación han vuelto a adquirir gran importancia en nuestros días. En consecuencia, acentuamos el hecho de que Dios está relacionado con el mundo y no sólo con el individuo y su vida interior ni únicamente con la Iglesia como una entidad sociológica. Dios está relacionado con el universo y ello incluye la naturaleza, la historia y la persona. Permítaseme agregar que Martin Kähler y Adolf Schlatter también pertenecían a esta línea de pensamiento. Enfatizaban la libertad que tiene Dios para actuar con independencia de la Iglesia, ya sea en su forma ortodoxa o pietista. También se habían liberado de la transformación moralista de la religión propia de la teología escapista de los rit-schianos.

Debemos mencionar dos nombres, los Blumhardt, padre e hijo: Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) y Christoph Blumhardt (1842-1919). Ambos eran ministros y más adelante el hijo llegó a ser un líder político del movimiento socialista. El padre Blumhardt, como se dio en llamarlo, era un hombre que sentía que tenía poder para echar a las fuerzas demoníacas. Practicaba curaciones en su parroquia de Bad Boll, en Württemberg. Lo hacía de la manera que los evangelios sinópticos dicen que también lo hacía Jesús, no mediante la curación por la fe, que es sobre todo una cuestión de concentración mágica, sino con el poder del Espíritu divino que irradiaba de Él. A partir de esta experiencia, llegó a la conclusión de que Dios es un Dios que sana, que tiene algo que ver con el mundo y todas las dimensiones de la realidad y no solamente con la conversión interior del alma humana.

Blumhardt hijo aplicó estas ideas a las realidades sociales. Su énfasis más fuerte se dirigía a la noción de que Dios ama al mundo y no sólo a la Iglesia y los cristianos. Luchó contra el egocentrismo del tipo de religión individualista que caracterizaba al luteranismo pietista de la época. Por esta razón participó en el movimiento socialista que estaba adquiriendo cada vez más poder hacia fines del siglo. Lo hizo en términos de una comprensión interhistórica del Reino de Dios,

sin abandonar la realización trascendente de ese Reino, como tendía a hacer con frecuencia la teología del evangelio social en Estados Unidos. Podía decir que las obras de quienes no conocen a Dios son con frecuencia obras más grandes para Dios que aquéllas que se llevan a cabo en la Iglesia por parte de los cristianos en el nombre de Dios.

Estas son las ideas que desarrollamos más tarde en el movimiento del socialismo religioso y recuerdo que también las representamos en la Conferencia de Oxford de 1937, que fue una de las conferencias importantes del movimiento ecuménico moderno. En aquella época yo presidía un pequeño comité que incluía, entre otros, a algunos teólogos ortodoxos orientales. Nuestra tarea consistía en hacer una presentación sobre la relación de la Iglesia con el socialismo y el comunismo. Presentamos un informe bajo condiciones bastante dramáticas ante la asamblea plenaria de la Conferencia. En él afirmamos que con frecuencia Dios habla a la Iglesia de manera más directa desde afuera de ella, por medio de aquéllos que son enemigos de la religión y el cristianismo, que desde el interior de la Iglesia, mediante sus representantes oficiales. Relacionamos esto con los movimientos revolucionarios de los siglos diecinueve y veinte y especialmente con el movimiento socialista. La Asamblea de Oxford aceptó este informe prácticamente sin modificaciones. Si bien se trataba de un paso muy significativo, era demasiado prematuro. Si hoy el Consejo Nacional de Iglesias o el Consejo Mundial de Iglesias hiciera una afirmación similar, se la escucharía y comprendería e inclusive quizá habría algunos que la atacarían. Pero en aquel momento este tipo de afirmaciones se adelantaba tanto a la situación corriente que casi cayó en el olvido. De ese modo, a partir de la experiencia y percepción de personas como los Blumhardt se abrió una nueva comprensión de la relación entre la Iglesia y la sociedad de una manera desconocida hasta ese momento en la mayoría de las Iglesias europeas. El socialismo religioso fue uno de los movimientos mediadores de esta nueva fuerza y visión.

En relación con esto, podríamos decir algunas palabras sobre el Papa Juan XXIII. Fue capaz de criticar a la Iglesia, a su propia Iglesia, y declarar públicamente de qué manera la Iglesia se había convertido en algo inadecuado para mucha gente en nuestra época. Nos mostró que el espíritu profético que puede criticar el grupo religioso en el cual vive el profeta no ha desaparecido por completo de la Iglesia de Roma. Aún está allí y, sorprendentemente, fue expresado desde la cúspide de la jerarquía que era desde donde menos hubiéramos es-

perado escucharlo. Lo otro que hizo fue dar la posibilidad de llegar a aquéllos que están afuera de las Iglesias, no sólo a los "hermanos separados" que están fuera de la Iglesia Católica Romana, sino también a los seculares e inclusive a los enemigos de la Iglesia y el cristianismo. Sobre la base de mi propio pasado de socialismo religioso siento cierta unión con él. Comparte la autocritica profética que está abierta a la verdad y que ha sido olvidada por la Iglesia: en la actualidad sus representantes, contra la Iglesia, son los movimientos seculares y religiosos.

Los predecesores inmediatos del movimiento del socialismo religioso fueron Hermann Kutter (1869-1931) y Leonhard Ragaz (1863-1945), en Suiza. En cualquier biografía de Karl Barth se puede leer algo sobre ellos. Ambos lucharon por la justicia y la paz en nombre del cristianismo: Kutter de manera más profética, Ragaz más política. Es importante recordar que el mismo Karl Barth formó parte del movimiento del socialismo religioso antes de llegar a su gran rompimiento con todos esos movimientos. En Alemania, intentamos desarrollar un tipo especial de socialismo religioso después de la Primera Guerra Mundial que tomaba en cuenta la situación histórica particular de ese país. Con la revolución de 1919 en Alemania, el país quedó dividido entre los movimientos laboristas y las Iglesias tradicionales: prácticamente todas ellas eran luteranas, excepto en el oeste donde hay cierta influencia calvinista. El problema que enfrentamos después de la Primera Guerra Mundial fue cómo superar la escisión entre el trascendentalismo luterano y el utopismo de los grupos socialistas. La idea luterana era que, de alguna manera, el mundo está en manos del demonio y que el único poder que lo puede enfrentar aquí es la autoridad del Estado. Por lo tanto, se rechazaban por completo los movimientos revolucionarios y la idea de transformar la sociedad en nombre de Dios no recibía la más mínima respuesta dentro de la tradición luterana en Alemania. La idea secular era que la revolución está a la vuelta de la esquina. Su interrupción es una cuestión de cálculo científico; ni siquiera requiere mucha acción política. Esta idea secular no incluye nada trascendente sino que se limita a creer que si se llega al socialismo, todos los problemas humanos quedarán resueltos.

Estos eran los dos polos entre los cuales nos movíamos como socialistas religiosos en aquella época. Nuestra respuesta a la situación estaba dada en términos de algunos conceptos básicos. El primero era el concepto de lo *demoníaco*. Nuestra interpretación se ocupaba de las

estructuras demoníacas del mal en los individuos y los grupos sociales. Cuando usamos el concepto de demoníaco por primera vez a principios de la década de 'veinte, nadie lo había escuchado nombrar fuera de los libros de historia en relación con la creencia supersticiosa en los demonios. Empleamos la palabra "demoníaco" para describir las estructuras de destrucción que prevalecen sobre los elementos creativos. La base experimental de esta idea era la descripción psicológica de los poderes compulsivos en los individuos y la descripción sociológica que se encuentra en el análisis marxista de la sociedad burguesa. Las estructuras de la sociedad son creativas y destructivas a la vez.

Luego pasamos a decir en términos del concepto de *kairos* que cuando se reconoce el poder demoníaco y se lucha contra él, se produce una irrupción de lo eterno en la historia. *Kairos* significa tiempo, el tiempo correcto, el tiempo cualitativo, por oposición a *chronos*, el tiempo del reloj, el tiempo cuantitativo. La idea del *kairos* es una noción bíblica relacionada de manera especial con los mensajes bíblicos de Juan Bautista y la interpretación de la historia de Pablo. Para nosotros, ese concepto era el concepto mediador más importante entre ambos extremos. Contra el trascendentalismo luterano, *kairos* quiere decir que lo eterno puede irrumpir en lo temporal y que puede acaecer un nuevo comienzo. Contra el utopismo, éramos conscientes del carácter fragmentario de los logros históricos. No se alcanza ningún fin perfecto en la historia que se vea libre de lo demoníaco. A veces expresábamos esta idea con el símbolo del Apocalipsis, la idea del milenio: las fuerzas demoníacas quedan prohibidas durante mil años, pero no están vencidas. Regresarán desde su prisión en los infiernos. Esto es muy mitológico, pero no por eso deja de ser profundo. Dice que lo demoníaco puede quedar vencido durante algún tiempo; se puede superar una estructura demoníaca en particular. Pero lo demoníaco siempre vuelve, tal como lo describió Jesús en el caso del individuo de quien se había echado un demonio e inmediatamente muchos más entran en él.

El tercer concepto era la idea de teonomía. Afirmamos que el objetivo del movimiento socialista religioso era alcanzar un estado teonómico de la sociedad. La teonomía va más allá de la autonomía, que es un pensamiento crítico vacío. Va más allá de la heteronomía, que significa autoritarismo y esclavitud. La teonomía es la unión de lo verdadero en la autonomía y en la heteronomía, la realización de toda una sociedad con la sustancia espiritual, a pesar de la libertad del

desarrollo autónomo, y a pesar de vivir dentro de las grandes tradiciones en las cuales se ha encarnado el Espíritu. Esa era nuestra respuesta. Y descubrimos que en la Europa del siglo doce hubo algo muy cercano a la teonomía representado de manera especial por la escuela de teología franciscano-agustiniana.

Espero que no se me interprete mal. Jamás dijimos, como los románticos, que la Edad Media había sido una época grandiosa. La gente era mala entonces como lo fue siempre. Pero la estructura de la sociedad incluía elementos teonómicos. La vida entera estaba concentrada en las grandes catedrales; la totalidad de la vida cotidiana se consagraba en la catedral. A eso me refiero al hablar de teonomía. Cualquiera que visite en Europa los productos auténticamente creativos de esta teonomía —no las imitaciones pseudo-góticas que se encuentran en otros lugares del mundo— verá de qué manera toda la vida de estas pequeñas aldeas (el caso de Chartres, cerca de París, es un ejemplo) se organizaba bajo la línea vertical que conduce hacia lo último.

El movimiento socialista religioso nunca bregó por salarios más altos, etc., a pesar de que era mucho lo que había que hacer en este campo. Se vivía una situación de explotación a un nivel increíble. El movimiento intentaba reestablecer la línea vertical de maneras nuevas. En este sentido, yo diría que la situación no ha variado desde 1920. En Estados Unidos existe el mismo problema, no en la misma estructura social, pero sí en la misma estructura espiritual. Todavía falta una línea vertical, falta una cultura teonómica.

Cuando surgió el nacionalismo religioso dentro del contexto del movimiento nazi, empezó utilizando algunas de las ideas del socialismo religioso a fin de que la elevación demoníaca de la realidad infinita al nivel de lo último resultara religiosamente aceptable en Alemania. Durante los primeros años de Hitler, cuando aún era posible luchar en un plano intelectual, tuve que ofrecer resistencia a esta apropiación errónea de conceptos que nosotros habíamos empleado para un propósito distinto. Si pudiéramos hacerlo, nos agradaría ocuparnos del pacifismo religioso y del movimiento del evangelio social surgido en Estados Unidos. En una gran medida, la forma de pacifismo que yo encontré en ese país en 1933 ha quedado superada por la Segunda Guerra Mundial durante la cual lo único que podía oponerse a la elevación demoníaca del nazismo era el poder y la fuerza, y, por otra parte,

en razón de la clase de interpretación teológica que hace Reinhold Niebuhr sobre la compleja situación humana.

3. *Karl Barth*

Nos ocuparemos especialmente de los comienzos del desarrollo de Karl Barth. Como dije antes, surgió del movimiento del socialismo religioso de Suiza, pero no se unió a este movimiento en Alemania. Por el contrario, reconoció el peligro, que era real, como lo demostró el abuso que hizo el nacionalismo religioso del socialismo religioso, de que el mensaje cristiano fuera identificado con una idea política o social en particular. Fuera el nacionalismo, el socialismo, la democracia, o "el estilo de vida estadounidense" lo que se identificaba con el cristianismo, Karl Barth veía todas estas cosas como idolatrías. Veía el peligro de la idolatría con mucha más claridad que el otro peligro que habíamos visto nosotros al iniciar el movimiento del socialismo religioso: el peligro de un divorcio entre Iglesia y sociedad. Por lo tanto, atacó a todos estos movimientos, inclusive el socialismo religioso. En cierto sentido, esto mismo era una actitud peligrosa ya que los estudiantes luteranos de Alemania estaban por demás descosos de hacer a un lado los problemas sociales para retirarse a los problemas de la teología sistemática y la investigación bíblica. Destruyó el intento por parte de la teología de cubrir el espacio entre el movimiento obrero revolucionario y la Iglesia en Alemania. Esta destrucción se me presentó con toda claridad cuando, como profesor en Marburgo, vi de qué manera después de la Primera Guerra Mundial los estudiantes daban la espalda a los grandes problemas sociales provocados por las catástrofes de la guerra y se volvían a instalar en sus santuarios de discusiones teológicas.

Sin embargo, en vista de la situación que se presentó más adelante, lo que hizo Barth tuvo un significado providencial pues salvó al protestantismo de caer en un nazismo neo-colectivista y pagano. La teología de Barth también recibe el nombre de teología neorreformista y se relaciona con el redescubrimiento de Lutero en la tradición ritschliana. No obstante, es más profunda que esta última en su comprensión de Lutero y las doctrinas del pecado y la gracia. Al principio también se la llamaba teología de la crisis. La palabra crisis puede significar dos cosas. En un sentido, significa la crisis histórica de la sociedad burguesa en Europa central después de la Primera Guerra

Mundial. En parte, esto estaba presente en la teología de Barth, pero en una medida muy pequeña. Elevó esta crisis determinada que sucede en un momento dado de la historia a una crisis universal de la relación entre lo eterno y lo temporal. La crisis siempre es la crisis de lo temporal en el poder de lo eterno. Tal es la situación humana en todas las épocas. Pero ello contribuyó a que el interés por los elementos sociales en el período posterior a la guerra se diluyera dentro de la escuela barthiana en beneficio de los elementos doctrinales.

Barth hizo todo esto en nombre de su principio fundamental, el carácter absoluto de Dios. Dios no es un objeto de nuestro conocimiento o acción. Expresó esto en su comentario a la Epístola de Pablo a los Romanos,¹³ un libro de grandes paradojas proféticas. En Alemania y el resto de Europa se lo recibió como una obra profética. No es una exégesis de Romanos según pautas históricas estrictas, y él lo reconoció. Pero fue un intento de reafirmar el carácter paradójico de la trascendencia absoluta de Dios que nunca podemos alcanzar desde nuestra situación, que jamás podemos hacer descender a la tierra mediante nuestros esfuerzos o nuestro conocimiento, que nos llega o no nos llega. Todos nuestros intentos por alcanzar a Dios se definen como religión y contra la religión se yergue el acto de revelación de Dios. Aquí empezó la lucha contra el uso de la palabra "religión" en teología.

Cuando regresé a Alemania en 1948 después de la época de Hitler, se me atacó apenas usé la palabra "religión" en mis artículos o conferencias porque en razón de la lucha de Barth contra los cristianos nazis todavía se consideraba a la religión como una expresión de arrogancia humana, un intento humano de alcanzar lo divino. No obstante, en el interín, se ha llegado a comprender que la revelación sólo puede llegar al hombre en la forma de recibirla, y toda recepción de ella, más íntimamente religiosa o más abiertamente secular, es religión y, como tal, siempre está distorsionada por el ser humano. Sin embargo, al principio, Karl Barth no reconocía esto: identificaba la revelación con el mensaje cristiano y negaba el carácter revelatorio de todas las cosas excepto la revelación cristiana. Por lo tanto, rechazaba toda teología natural. Su famosa controversia con Emil Brunner acerca del punto de contacto en el hombre dio lugar a su rechazo más explícito de la

¹³ *The Epistle to the Romans*, traducido al inglés por Edwyn C. Hoskyns. Nueva York: Oxford University Press, 1933.

teología natural. No se trató tanto de un ataque a todo el sistema de la teología natural tomista, pues ello no era necesario. La idea que atacaba era la de que hay algo en el hombre en tanto hombre que permite que éste reconozca a Dios en tanto Dios. El blanco de este ataque era lo que Troeltsch había tratado de formular con su noción del *a priori* religioso. Barth afirmaba que la imagen de Dios en el hombre está completamente destrozada. Esto lo sumergió de inmediato en un ataque al misticismo, con lo cual continuaba la línea de Ritschi y Harnack. Negaba todo punto de identidad entre Dios y el hombre, inclusive en la doctrina del Espíritu que podía morar en el hombre. Dijo que no creo sino que creo que creo: el Espíritu no está en mí, sino que está contra mí. No obstante, todas estas nociones dejaban sin responder la pregunta acerca de cómo Dios puede aparecer al hombre.

También se ha llamado dialéctica a la doctrina de Barth. Esta palabra, empero, invita a la confusión. En los comienzos proféticos era paradójica, y luego su conceptualización se convirtió en sobrenaturalista. Pero no es dialéctica. La dialéctica implica un progreso interno de un estado a otro en una dinámica interior. A partir de estas posiciones, siguen una cantidad de otras doctrinas antiliberales. Se acentúa la Palabra de Dios como antítesis de la idea de la conciencia religiosa de Schleiermacher y cualquier forma de experiencia pietista o mística. Se acepta la cristología clásica y el dogma trinitario se convierte en su punto de partida. Karl Barth empieza desde arriba, desde la Trinidad, desde la revelación que es dada, y luego se dirige hacia el hombre, y en su última época, lo hace muy profundamente hacia el interior del hombre, cuando habla de la "humanidad de Dios".¹⁴ En mi caso, en cambio, empiezo por el hombre, no derivo la respuesta divina del hombre, sino que parto de la pregunta que está presente en el hombre y a la cual llega como respuesta la revelación divina.

Diremos algo más sobre la relación de Barth con la crítica histórica y los movimientos político-sociales. Acalló por completo los problemas de la crítica histórica. La cuestión del Jesús histórico no lo alcanzó en absoluto. No obstante, es imposible silenciar los problemas. Debido a ello y de manera casi trágica, cuando Bultmann escribió su artículo sobre la desmitologización se abrió una brecha en la teo-

¹⁴ *The Humanity of God*, traducido al inglés por John N. Thomas. Richmond: John Knox Press, 1960.

logía y las preguntas acalladas salieron a la luz en todo el mundo teológico. Bultmann evitó que la cuestión histórica quedara desterrada de la teología. En ello reside su importancia. Mostró que no se la puede acallar, que no se puede expresar toda nuestra relación con la Biblia en afirmaciones paradójicas y sobrenaturalistas, ni siquiera si se lo hace con la fuerza profética de Karl Barth. Debemos formular la pregunta sobre el significado histórico de los escritos bíblicos.

Con respecto a los movimientos políticos y sociales se apartó tanto del socialismo religioso como del aspecto político del poder de Hitler, al menos durante algún tiempo. Lo aceptó y no habló contra él en nombre de la religión, a pesar de que fueron muchas las oportunidades para hacerlo. Cuando el 1º de abril de 1933, por ejemplo, se produjo el primer ataque contra los judíos durante el cual se destruyeron una enorme cantidad de vidas y propiedades, las Iglesias guardaron silencio. No se pronunciaron hasta que ellas mismas fueron atacadas por Hitler. Esta es una de las grandes debilidades de las Iglesias alemanas, pero también de Karl Barth. Sin embargo, más adelante Barth se convirtió en el líder de la resistencia dentro de las Iglesias contra el nacionalsocialismo. Por fin llegó al punto de reconocer algo que antes había rechazado: el hecho de que el movimiento encabezado por Hitler es un movimiento cuasi religioso que representa un ataque contra el cristianismo. De manera que escribió su famosa carta a los cristianos de Inglaterra pidiéndoles en el nombre de Cristo que se opusieran a Hitler.¹⁵ Esto era muy diferente de su posición anterior.

En la actualidad Barth es más o menos neutral y de acuerdo con sus principios fundamentales no quiere identificar la causa de Cristo con la causa de Occidente. Por esta razón, las Iglesias occidentales lo atacan seriamente. Se niega a aplicar su crítica del Islam y Hitler al comunismo de la misma manera y así ha regresado a su posición original de prescindencia.

9. Existencialismo

Ya hemos hablado mucho sobre el existencialismo en relación con Schelling, Kierkegaard, Nietzsche y Feuerbach cuyas oposiciones a Hegel dieron lugar a elementos existencialistas en su pensamiento. Ellos

¹⁵ *This Christian Cause. A Letter to Great Britain from Switzerland*. Nueva York: The Macmillan Company, 1941.

son las fuentes del existencialismo actual. Pero el existencialismo no es sólo una oposición: también es un estilo. El existencialismo se ha convertido en el estilo de toda la gran literatura, las artes y otros medios de expresión personal. Está presente en la poesía, en la novela, en el drama, en las artes visuales y considero que en una retrospectiva histórica nuestro siglo se caracterizará como la época del existencialismo.

En primer lugar, debemos tratar de definir el término. Es una forma de ver al hombre. Pero hay dos formas posibles de ver al hombre. Una de ellas es esencialista: desarrolla la doctrina del hombre en términos de su naturaleza esencial dentro de la totalidad del universo. La otra forma es existencialista: ve al hombre en su predicamento en el tiempo y el espacio y percibe el conflicto entre lo que existe en el tiempo y el espacio y lo dado esencialmente. En términos religiosos, se trata del conflicto entre la bondad esencial de hombre, cuyo punto máximo es su libertad para contradecir la bondad esencial, y la caída del hombre a las condiciones de alienación existencial. Es esta una situación universal y al mismo tiempo el hombre es responsable de ella.

La filosofía existencial es una rebelión contra el predominio del elemento esencialista en la mayor parte de la historia de la filosofía occidental. Representa un reavivamiento de los elementos existencialistas del pensamiento más primitivo en Platón, la Biblia, Agustín, Duns Escoto, Jacob Boehme, etc. En los grandes filósofos del pasado solemos entender una preponderancia del enfoque esencialista pero siempre incluye elementos existencialistas. En este sentido, Platón es una figura clásica. Su reino de las ideas o esencias es un reino de esencialismo, de descripción y análisis esencialistas. Sin embargo, su existencialismo aparece en el mito del alma humana en una cárcel, que desciende del mundo de las esencias al cuerpo que es su prisión y luego es liberada de la caverna. El elemento esencialista encuentra su expresión más fuerte en Hegel y en la gran síntesis. Pero también había en él elementos existencialistas ocultos que por último sus discípulos emplearon en su contra inaugurando así las generaciones del existencialismo en rebeldía. Por último, el existencialismo se ha convertido en un estilo durante nuestro siglo. Por lo tanto, y para resumir, en primer lugar el existencialismo aparece como un elemento, luego como una rebelión y por fin como un estilo. Aquí es donde nos encontramos hoy.

Este redescubrimiento del existencialismo reviste gran importancia para la teología. Ha visto los elementos oscuros del hombre por oposición a una filosofía de la consciencia que pone todo el acento en las decisiones conscientes del hombre y en su buena voluntad. Los existencialistas se aliaron con el análisis del inconsciente de Freud como protesta contra una psicología de la consciencia que había existido antes. El existencialismo y la psicología psicoterapéutica son aliados naturales y siempre han trabajado juntos. Este redescubrimiento del inconsciente en el hombre es de suma importancia para la teología. Ha cambiado los tipos moralistas e idealistas que hemos tratado: ha ubicado el problema de la condición humana en el centro de todo pensamiento teológico y por esta razón ha logrado que las respuestas vuelvan a ser significativas. Desde esta perspectiva, podemos decir que el existencialismo y Freud, junto con sus seguidores y amigos, se han convertido en los aliados providenciales de la teología cristiana del siglo veinte. Esto es semejante a la forma en la cual el análisis marxista de la estructura de la sociedad se convirtió en un factor de enorme relevancia para despertar en las Iglesias un sentido de responsabilidad por las condiciones sociales en las cuales viven los hombres.

Se me ha preguntado con frecuencia si soy un teólogo existencialista y mi respuesta es breve. Siempre respondo: mitad y mitad. Esto significa que para mí el esencialismo y el existencialismo van juntos. Es imposible ser un esencialista puro si uno está personalmente inmerso en la situación humana y no sentado en el trono de Dios como sugirió Hegel que sucedía con él cuando construyó la historia universal de manera tal que llegaba a su fin en su propia filosofía. Esa es la arrogancia metafísica del esencialismo puro. Pues el mundo aún está abierto al futuro y nosotros no estamos en el trono de Dios como lo expresara Karl Barth en su célebre frase: Dios está en el cielo y el hombre está en la tierra.

Por otra parte, un existencialismo puro es imposible porque necesitamos del lenguaje para describir la existencia. Ahora bien. El lenguaje trata con universales. Al usar universales, el lenguaje es esencialista por propia naturaleza y no puede evitarlo. Todos los intentos de reducir el lenguaje a meros sonidos o emisiones de la voz llevarían al hombre de nuevo al plano animal en el cual no existen los universales. Los animales no pueden expresar universales. Pero el hombre puede y debe expresar su encuentro con el mundo en términos

de universales. Por lo tanto, existe un marco esencialista en su mente. El existencialismo sólo es posible como un elemento dentro de un todo más amplio, como un elemento en una visión de la estructura del ser en su bondad creada, y luego como una descripción de la existencia del hombre dentro de ese marco. Resulta imposible percibir los conflictos entre su bondad esencial y su alienación existencial si no se mantienen unidos el esencialismo y el existencialismo. La teología debe ver ambos aspectos, la naturaleza esencial del hombre, expresada de manera maravillosa y simbólica en la historia del paraíso y la condición existencial del hombre, bajo el pecado: la culpa y la muerte.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	317
Problema y método	317
CAPITULO 1 Oscilaciones en el énfasis de la ortodoxia, el pietismo y el racionalismo	325
A. El período de la ortodoxia	325
B. La reacción del pietismo contra la ortodoxia	331
C. El surgimiento del racionalismo	333
CAPITULO 2 La Ilustración y sus problemas	341
A. La naturaleza de la Ilustración	341
1. Definición kantiana de la autonomía	341
2. Conceptos de razón	346
a. Razón universal	346
b. Razón crítica	348
c. Razón intuitiva	349
ch. Razón técnica	350
3. El concepto de naturaleza	351
4. El concepto de armonía	354
B. La actitud del hombre ilustrado	362
1. Su carácter burgués	363
2. Su ideal de una religión racional	364
3. Su moral del sentido común	366
4. Su sentimiento subjetivo	369
C. Conflictos intrínsecos de la Ilustración	370
1. Pesimismo cósmico	371
2. Vicios culturales	373
3. Vicios personales	374
4. El progreso basado en la inmoralidad	376

CH. Los ejecutores y los críticos de la Ilustración	377
1. Rousseau, la Revolución Francesa y el Romanticismo	377
2. Hume, la Historia de la Religión y el Positivismo	378
3. Kant, religión moral y mal radical	381
 CAPITULO 3 La reacción clásico-romántica contra la Ilustración	389
A. Lessing, la crítica histórica y el redescubrimiento de Spinoza	389
B. La síntesis de Spinoza y Kant	392
C. La naturaleza del Romanticismo	394
1. Lo infinito y lo finito	395
2. Elementos emocionales y estéticos del Romanticismo	400
3. El regreso al pasado y la valorización de la tradición	401
4. La búsqueda de la unidad y la auto- ridad	404
5. Lo negativo y lo demoníaco en el Ro- manticismo	405
CH. La síntesis teológica clásica: Federico Schleiermacher	408
1. El trasfondo del pensamiento de Schleiermacher	410
2. Su concepto de la religión como senti- miento	413
3. Su definición positivista de la teología	420
4. Su interpretación del cristianismo	423
D. La síntesis universal: Georg W. F. Hegel	433
1. Grandeza e <i>hybris</i> trágica del sistema hegeliano	433
2. La síntesis de Dios y Hombre (Espíritu y Persona)	437
3. La síntesis de religión y cultura (Pensamiento e imaginación)	441
4. La síntesis de Estado e Iglesia	447
5. Providencia, historia y teodicea	449
6. El Cristo como realidad y símbolo	452
7. Eternidad contra inmortalidad	453

A. La división de la escuela hegeliana	455
1. El problema histórico: Strauss y Baur	456
2. El problema antropológico: Ludwig Feuerbach (1804-1872)	458
B. Crítica de Schelling a Hegel	460
C. El reavivamiento religioso y sus consecuencias teológicas	471
1. Naturaleza del reavivamiento europeo	472
2. La teología de la repristinación	476
3. La ciencia natural y la controversia sobre el darwinismo	477
CH. La teología existencial de Kierkegaard	481
1. Crítica de Kierkegaard a Hegel	483
2. Existencia ética y situación humana (angustia, desesperación)	484
3. La naturaleza de la fe (el salto y la verdad existencial)	487
4. Crítica a la teología y la Iglesia	495
D. Extremismo político y su significado teológico	499
1. Los extremistas burgueses	499
2. Relación de Marx con Hegel y Feuerbach	501
3. Visión marxista de la situación humana (alienación)	503
4. Doctrina marxista de la ideología y su ataque a la religión	504
5. Existencialismo político de Marx	507
6. El elemento profético en Marx	508
E. Voluntarismo y filosofía de la vida	510
1. La idea de la voluntad de Schopenhauer	511
2. La idea de voluntad de poder de Nietzsche	516
3. Doctrina del resentimiento de Nietzsche	517
4. La "Muerte de Dios" y el nuevo ideal de hombre	520

A. Experiencia y mensaje bíblico	529
1. La escuela de Erlangen	529
2. Martin Kähler	532
B. El movimiento de "regreso a Kant"	534
C. Adolf von Harnack	538
CH. Movimientos dentro de la teología	542
1. El renacimiento luterano	542
2. Realismo bíblico	543
3. Crítica radical	544
4. Rudolf Bultmann	546
5. El enfoque de la Historia de las Religiones	547
6. Ernst Troeltsch	549
7. Socialismo religioso	553
8. Karl Barth	559
9. Existencialismo	562